

JOÃO SILVÉRIO TREVISAN

4ª EDIÇÃO REVISTA, ATUALIZADA E AMPLIADA

DEVASSOS NO PARAÍSO

A HOMOSSEXUALIDADE NO BRASIL,
DA COLÔNIA À ATUALIDADE





João Silvério Trevisan

Devassos no Paraíso

A homossexualidade no Brasil,
da colônia à atualidade

4ª EDIÇÃO REVISTA, ATUALIZADA E AMPLIADA



À memória de Vitor Angelo Scippe, que se notabilizou como editor do pioneiro Blogay. Sua inteligência, alegria e consciência crítica fazem falta a mim e a tanta gente mais.

*Tudo eram delícias e não parecia esta terra senão
um retrato do terreal Paraíso.*

Frei Manuel Calado do Salvador (1636)

Onde é Brasil?

[...]

Que importa este lugar

se todo lugar

é ponto de ver e não de ser?

Carlos Drummond de Andrade,

“A palavra e a terra”, 1962

Sumário

Notas à 4ª edição

PARTE I: ABRINDO O PORTAL DO PARAÍSO

1. Cine Íris e os bastidores do Brasil
2. Ser ou não ser homossexual
3. Ser ou não ser brasileiro
4. O estado de vir a ser

PARTE II: O BRASIL VISTO DA LUA

5. “Pareço estar em Sodoma, e pior ainda...”
6. Vênus deitada, Urano nas esquinas
7. A mulher que descobriu o Brasil

PARTE III: A SANTA INQUISIÇÃO DESCOBRE O PARAÍSO

8. Primórdios: os brutos também amam
9. Escravidão, religiosidade e erotismo
10. O deus hedonista
11. O deus punitivo
12. Os pecadores lúdicos
13. O Gran Finale penitencial

PARTE IV: UM NOVO MUNDO NADA ADMIRÁVEL

14. As elites homofóbicas
15. Da sodomia ao silêncio tácito
16. Rumo ao Estado higiênico
17. Entra em cena o homossexualismo
18. Rumo ao confinamento psiquiátrico-policial
19. Febrônio e Chrysóstomo: os fora da lei num país sem leis
20. O escândalo dos “índios homossexuais”

PARTE V: A ARTE DE SER AMBÍGUA

21. Reminiscências da cena travestida
22. Essas histórias de amor maldito
23. De como o ladrão boliviano invade o leito nupcial
24. Anos 1970: eclode o desbum guei...
25. ... E acontece o nosso boom guei
26. E com vocês, a bicha eletrônica
27. O Brasil mostra sua cara
28. Nosso trapo, nossa arte

PARTE VI: A MANIPULAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE LIBERADA

29. Um retardado começo
30. Novas ideias no front
31. Cooptação, institucionalização, diluição
32. Um saldo melancólico
33. Assumindo o novo milênio

PARTE VII: JÁ TEMOS UM PASSADO

34. A máscara e a paródia
35. Êxtase e agonia
36. Quem tem medo do lobo mau
37. Travestis tipo exportação

PARTE VIII: PARAÍSO PERDIDO, PARAÍSO REENCONTRADO

38. As peripécias do corpo
39. *In peste veritas*
40. Os anos de pânico

41. A porta de trás do Paraíso

PARTE IX: O RETORNO DO DEUS PUNITIVO

42. A construção do império

43. A grande cura

44. A grande obsessão

45. Feitos e desfeitos

46. As patrulhas da moral e da família

47. Seria Deus homofóbica?

PARTE X: A RESISTÊNCIA DOS VAGA-LUMES

48. Somos donos do nosso destino...

49. ... *ma non troppo*

50. Tomando posse dos nossos corpos

51. Ações afirmativas e reativas

52. Da fechação ativa ao ativismo queer

53. Novas frentes

54. A comunidade que vem

APÊNDICE I: ENTREVISTA COM O BABALORIXÁ
MÁRIO MIRANDA/MARIA APARECIDA

APÊNDICE II: ... E A LUTA CONTINUA

A guerra santa do dr. Richetti

Integrar-se ou desintegrar?

O vírus, nosso irmão

Carta a Brasília

A Parada do nosso amor

Vamos seguir a Bíblia?

As campanhas do Big Brother

Agradecimentos

Notas

Referências bibliográficas

Notas à 4ª edição

Este livro já passou por mais de uma geração, provocou intensa interlocução com a comunidade LGBT, esteve na raiz de muitos novos estudos e, se isso for prova de sua importância, já foi até plagiado no exterior. Não acredito que tenha parado no tempo, como um fetiche, talvez porque sua função continua sendo a de abrir caminho para outras gerações e novos desdobramentos. Entre as duas primeiras edições de 1986 e a terceira, de 2000, revisada e ampliada, esteve esgotado por mais de uma década. Sucessivas reimpressões, até a sétima, foram equivocadamente indicadas como novas edições. Na verdade, permaneciam sendo a terceira edição, já que não se introduziu nenhuma modificação. Esta quarta edição aparece quase vinte anos depois da terceira. Entre esses lapsos de tempo, muita coisa aconteceu e mudou. Apesar de continuar obedecendo à mesma estrutura, esta nova edição apresenta muitas aquisições. Considerando a grande quantidade de pesquisas recentes, adicionei numerosas informações inéditas e, dentro da estrutura antiga, inseri alguns novos capítulos. Atualizei dados, corriji pequenas impropriedades e fiz modificações importantes no texto, que não interferiram na essência da obra. O projeto gráfico também passou por óbvias atualizações. Se não escrevi um livro novo, também não será exato dizer que se trata apenas da antiga edição revista. É menos do que um e mais do que o outro caso. Para não dificultar inutilmente a leitura, evitei colocar tais

acréscimos em notas de rodapé. Em vez disso, inseri as modificações direto no corpo do texto, que para mim sempre esteve longe de ser intocável.

Julgo importante ressaltar alguns pontos nesta nova edição: 1) Prefiro manter o gênero masculino, das edições anteriores, para me referir a travestis, que passaram a exigir o uso do feminino. Fazer essa mudança descaracterizaria o período em que o livro foi originalmente escrito, e distorceria não só um enfoque histórico importante para perceber as evoluções da questão da transgeneridade, mas também a ambiguidade de gênero característica da travestilidade. 2) Prefiro não atualizar modos de expressão que poderiam estar superados, como o jeito antigo de chamar a pauta LGBT simplesmente de “homossexual”, soando como possível reducionismo ou hegemonia guei. Pareceu-me importante que as gerações LGBT posteriores possam aferir como as gerações anteriores se expressavam, de acordo com as especificidades do seu tempo. Essa imprecisão conceitual faz parte da história das sexualidades não heteronormativas no Brasil. 3) Outra peculiaridade que procurei manter foi o uso corrente, na edição anterior, das siglas GLS ou GLBT, que com o correr do tempo vieram sofrendo mutações. Nos textos acrescentados a esta quarta edição, utilizei as novas e diversificadas siglas identitárias. 4) Também continuei mantendo o uso indistinto das grafias gay (quando cito originais que trazem essa grafia) e “guei” (quando faz parte do meu texto, por considerar mais adequada às especificidades gramaticais do português).

J. S. T.

São Paulo, verão de 2018

Parte I

Abrindo o portal do Paraíso

O Brasil não é meu país: é meu abismo

[...] é meu câncer coletivo

[...] é meu veneno.

Jomard Muniz de Britto, “Terceira Aquarela do Brasil”, 1982

1. Cine Íris e os bastidores do Brasil

Já dizia o poeta italiano Pier Paolo Pasolini que o tabu da homossexualidade é um dos mais sólidos ferrolhos morais das sociedades pós-industriais, com base em novos e velhos argumentos. Além de ser inútil para a reprodução da espécie, a prática homossexual solaparia a família (em cujo seio se geram os novos consumidores) e seus padrões ideológicos (cuja ordem é consumir). Se talvez pareça impensável o extermínio maciço de homossexuais, como ocorreu no passado em nome de certa pureza de costumes, o que teríamos em lugar do triângulo rosa nazista* seria uma generalizada desqualificação moral, de modo que “o homossexual continua vivendo num universo concentracionário, sob o rígido controle da moral dominante”, nas palavras de Pasolini.¹ E eu acrescentaria: sob controle também da mentalidade empresarial, em época de globalização do mercado.

A partir do final do século xx, o vácuo político-ideológico, a crise do capitalismo e a recrudescência dos credos religiosos institucionalizados criaram terreno fértil para as execrações morais, insufladas por um milenarismo de olho no capital. E a homossexualidade foi alvo fácil de um novo fundamentalismo político-empresarial — que a tornou bode expiatório da generalizada crise de esgotamento moral daqueles dias e, assim, uniu bancadas políticas díspares de evangélicos, ruralistas e católicos contra a “decadência moral”.** Sobretudo após a derrocada do sistema político

comunista, difundiram-se e se radicalizaram as regras de consumo nas sociedades de economia globalizada, tornando hegemônicas as leis de mercado no mundo todo. Importava mais do que nunca o consumo, de modo que a própria moral passou, em certa medida, a depender do mercado — como mostraram as “avançadas” incursões da TV Globo na área de costumes. O casal guei da novela *A próxima vítima* (1995) certamente se tornou possível porque pesquisas indicaram que o filão homossexual apresentava enorme potencial consumidor, mas também por causa do crescimento de audiência sempre que uma “coisa proibida” ia ao ar — e, ainda assim, de modo asséptico; quer dizer, sem escandalizar o público com cenas “explícitas”, fartamente mostradas na telinha quando se tratava de casais heterossexuais. Foi preciso que se passassem mais de vinte anos até que uma novela, no caso *Liberdade, liberdade* (2016), apresentasse a primeira cena de sexo guei.

A fragilidade dessa “aceitação” fica evidente se lembrarmos que o consumismo das sociedades industriais é autofágico: assim como o quadro político-econômico baseia-se no oportunismo do lucro, o consumo funciona como uma faca de dois gumes. Nesse sentido, não era contradição, mas corolário lógico, que uma bancada rica e poderosa como a dos evangélicos representados no Congresso Nacional impusesse à nação brasileira propostas reacionárias que deveriam ter sido consideradas historicamente superadas, por sua clara inspiração sectária e antidemocrática. No caso de muitas religiões neopentecostais, por exemplo, o controle moral estava firmemente ancorado numa mentalidade voltada para o lucro material, por mais impensável que isso possa parecer, considerando o puritanismo dos pentecostais históricos. Veja-se o caso da Igreja Universal do Reino de Deus: a mediação com o divino passa pela troca de favores (“Deus lhe dará em dobro o que você der para sua igreja”) e pelo firme controle moral (“tire o demônio de dentro de você”), que chega a se processar através de exorcismos públicos. Assim, em nome de um novo consumo — agora religioso —, a homofobia compareceu, com redobrada virulência, através desses empresários da fé e da moral. E os fatos não se restringiram a meros ataques verbais. No ano de 1995, foi inaugurado em Salvador um centro evangélico

para “recuperação” de homossexuais, liderado por um vereador local, enquanto em São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro, criou-se uma igreja evangélica especializada em “curar” homens homossexuais, cujo objetivo manifesto era fazer o pecador sentir desejo por mulher.²

Várias pesquisas revelaram o contrário do estereótipo do brasileiro fogofo que se veiculava nas agências de turismo. Em 1986, o IBGE do Rio Grande do Norte constatou baixo uso de anticoncepcionais entre as mulheres entrevistadas, pelo simples motivo de que 80% delas nunca tinham relações sexuais.³ Em 1996, uma pesquisa conjunta da Central Geral dos Trabalhadores e do Ministério da Saúde sobre o comportamento sexual em várias categorias profissionais verificou que de 86% (caso máximo, no setor de processamento de dados) a 72% (caso mínimo, no setor de transportes), os profissionais eram fiéis no casamento.⁴

O perfil sexual conservador da população brasileira foi confirmado, de modo mais abrangente, por uma pesquisa Datafolha realizada nacionalmente em 1998, na faixa etária entre dezoito e sessenta anos. Num país que transformou a dança do bumbum em mania nacional, até o ponto de sua titular Carla Perez colocar as nádegas no seguro, supõe-se que a bunda gozasse de um prestígio eroticamente hegemônico. Pois bem, nesse mesmo país, 44% das pessoas entrevistadas afirmaram nunca ter praticado sexo anal. Se a relação sexual pré-marital foi uma prática admitida por 67% das pessoas, em contrapartida só 39% se julgavam totalmente liberadas, enquanto 43% ainda consideravam a virgindade feminina como necessária antes do casamento, e apenas 31% das mulheres admitiam ter orgasmo costumeiro. Se a masturbação foi considerada saudável por 63%, na prática ocorria outra coisa: boa parte da população entrevistada se masturbava pouquíssimo e 18% afirmavam nunca ter se masturbado na vida. A imagem de povo sensual também saiu chamuscada por outros resultados: 43% das pessoas entrevistadas reconheciam ter apenas interesse médio por sexo e 47% admitiam fazer sexo uma vez por semana, gastando em média míseros 36 minutos semanais nessa atividade. Acrescentem-se os fatos de 64% considerarem a prostituição uma imoralidade e 30% nunca terem praticado sexo oral. Nessa mesma pesquisa, a grande maioria admitia nunca ter tido

fantasias fora dos padrões mais convencionais, indício de uma sexualidade pouco criativa.⁵

Os dados comparativos indicavam uma defasagem entre o que se dizia e o que se fazia, marca característica da sexualidade no Brasil. Ainda que as pesquisas tenham tido cuidado para que as respostas fossem dadas de forma anônima e em privado, os resultados sempre podem ter sido subvalorizados, pois a tendência das pessoas é mascarar sua vida íntima, segundo a opinião de especialistas ouvidos pela revista *Veja*.⁶ Afinal de contas, vivemos numa cultura das aparências. Por isso, não era de espantar que, na mesma pesquisa Datafolha, apenas 14% dos homens e 5% das mulheres admitiram já ter tido relações homossexuais, ao mesmo tempo que 70% afirmaram não sentir nenhuma atração por gente do mesmo sexo.

Em 2016, uma ampla pesquisa sobre sexualidade brasileira, chamada Mosaico 2.0, entrevistou 3 mil pessoas entre dezoito e setenta anos, em sete regiões metropolitanas. Coordenada pela psiquiatra Carmita Abdo, do Programa de Estudos em Sexualidade (ProSex), do Instituto de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (IPQ-FMUSP), a pesquisa confirmava que, apesar de terem diminuído, muitos tabus ainda se mantinham no comportamento sexual dos brasileiros de ambos os sexos. Surpreendentemente, quase 90% dos homens e mulheres entrevistados se declararam heterossexuais, e quase metade das mulheres admitiu não se masturbar. Também se mantinha a defasagem entre pretensão e prática. Quando se perguntava sobre o número ideal de relações por semana, os homens escolheram a opção “oito vezes” e as mulheres “três vezes”. Mas a quantidade real praticada ficou muito abaixo: os homens responderam ter relação sexual “três vezes por semana”, enquanto as mulheres indicaram “duas vezes”. Carmita Abdo comentou que, “embora muita coisa tenha mudado e tenhamos a impressão de que hoje é mais natural falar sobre sexo, a sociedade ainda aborda essa temática com certa vulgaridade”. E completava: “Muitas mulheres temem julgamentos relacionados a certos comportamentos sexuais, o que acaba fazendo com que limitem o próprio prazer. Não é tão fácil, nem tão rápido, se libertar de padrões anteriormente impostos”.⁷

Na pesquisa de 1998 do Datafolha, outro resultado emblemático apontava que 54% das pessoas entrevistadas se diziam contra a legalização da união homossexual e 62% se opunham à adoção de crianças por casais homossexuais. Passada mais de uma década, uma pesquisa do Ibope de 2011 evidenciava ligeiro avanço, mas as desaprovações continuavam majoritárias. Realizada logo após a aprovação do Supremo Tribunal Federal (STF) para a união estável entre casais do mesmo sexo, a pesquisa apontava 55% de brasileiros contrários a essa determinação. Sobre a adoção de crianças por casais do mesmo sexo, os resultados seguiram a mesma tendência: 55% dos entrevistados não aprovavam.⁸

Tais constatações se distanciavam da crença, veiculada por parte da mídia ansiosa em detectar novas tendências, de que o consumismo do chamado *pink money* resgatara de um modo definitivo os homossexuais para a sociedade capitalista. Em certa medida, já se passara a aceitar o bom-mocismo de pessoas HIV positivas que confessavam publicamente essa nova “qualidade” do seu caráter, ou o exotismo da *lesbian chic* com “presença maciça na moda, no cinema e na música”, conforme hiperbólica constatação de um jornalista.⁹ No entanto, esse costumava ser um resgate tácito, um ato de condescendência que tolerava apenas sob rigorosas circunstâncias, aceitando uma homossexualidade *clean*, da qual estivesse depurado todo e qualquer resquício de “rebeldia”. Tal cooptação evidenciava-se, por exemplo, no caso da união civil entre pessoas do mesmo sexo, amplamente abordada pela mídia e que, apesar dos reacionários brasileiros de plantão, adquiriu certa simpatia internacional até mesmo em setores conservadores mais inteligentes.¹⁰ Mas, como essa “integração” resultava de um beneplácito concedido pela sociedade “civilizada”, a reprovação continuava latente, pronta para disparar a condenação moral no momento oportuno. Não por outro motivo, casais homossexuais continuaram por um longo período proibidos de adotar crianças, ainda que reconhecidos legalmente. A verdade é que a civilização sempre precisou de reservatórios negativos que possam funcionar como bodes expiatórios nos momentos de crise e mal-estar, quando

então, por um mecanismo de projeção, ela ataca esses bolsões tacitamente tolerados. Em outras palavras, sempre que a minha situação não tem saída, a saída é atacar o mal fora de mim. As periódicas perseguições aos judeus têm sido, ao longo da história, claro exemplo dessa projeção ideológica. Assim também se pôde constatar, por muito tempo, um recrudescimento do racismo contra os negros em vários moldes, inclusive científicos — segundo os quais, por exemplo, sua inferioridade genética se refletiria num QI mais baixo. A homossexualidade inscreve-se como mais um desses reservatórios negativos. Sendo a permissividade social basicamente oportunista, a tolerância varia de época para época, dependendo de fatores externos, que acrescentam à prática homossexual maior ou menor grau de periculosidade, conforme as necessidades circunstanciais.

Por isso, apesar de tolerada no Brasil, a prática homossexual acabou se tornando frequentemente um caso de polícia, ainda que não seja proibida por lei. No cotidiano reprimido de grande quantidade de homossexuais brasileiros, há centenas de exemplos. Relato um fato vivido por um amigo, no antigo Cine Windsor, que ficava no centro de São Paulo, especializado em filmes pornô heterossexuais. É fato já bastante conhecido que salas decadentes passaram a sobreviver basicamente como pontos de paquera homossexual. No dia 18 de outubro de 1995, um grupo de homens que se apresentaram como policiais invadiu esse cinema e colocou indiscriminadamente os quase cinquenta espectadores na sala da gerência. Seu suposto chefe jogou sobre a mesa uma algema, apresentou-se como delegado e, após uma longa arenga sobre a vergonha de haver ali pais de família praticando atos imorais, tomou nota do nome, endereço e carteira de identidade de cada “infrator”. A seguir, correu o chapéu entre os aterrorizados espectadores, solicitando todo o dinheiro que tivessem no bolso e mesmo cheques, sob ameaça de levá-los à delegacia e ter seus nomes publicados nos jornais sensacionalistas do dia seguinte. Além do crime de extorsão, realizado com uma tranquilidade que denotava tratar-se de prática corriqueira, a perversidade do fato residia no seguinte: nenhuma atividade atentatória ao pudor que os espectadores masculinos pudessem estar eventualmente realizando entre si jamais se compararia ao que acontecia de

modo explícito na tela, onde penetrações e felações de todo tipo se repetiam até o tédio, entre homens e mulheres. É claro que, considerando a clandestinidade que envolvia grande parte dos encontros homossexuais, os policiais tinham certeza de que dificilmente chegaria a ocorrer uma denúncia pública contra tal abuso.

Eu poderia citar muitos outros fatos de repressão que não chegaram à mídia — saunas e casas noturnas de frequência guei invadidas por policiais, gangues organizadas atacando nas ruas (como no chamado Baixo Guei do Rio de Janeiro) e até mesmo invadindo bares do gueto homossexual (como ocorreu na lanchonete Burger & Beer, em São Paulo, atacada por trinta carecas em junho de 1996). Tudo isso comprova que a tolerância da repressão mantém sempre na algibeira a possibilidade de tirar vantagem — fato, aliás, que prostitutas, travestis e meninos de rua estão cansados de viver.

Ora, foi também graças à clandestinidade das práticas homossexuais que se impôs uma outra característica desses reservatórios negativos da sociedade brasileira: o silêncio que os envolve. De fato, tais circunstâncias só eram tornadas públicas se oferecessem material sensacionalista para as primeiras páginas da imprensa marrom (por exemplo, quando um padre foi preso em situação “comprometedora” num cinema de pegação guei de São Paulo ou quando a guarda municipal flagrou um conhecido ator do showbiz transando com outro homem numa praça de São Paulo). Era graças ao silêncio tácito que esses incidentes repressores nem sequer chegavam ao conhecimento coletivo, como se nunca tivessem existido nem constituíssem um problema social.

Se é verdade que a aids criou um surpreendente efeito de abertura (a ser analisado na última parte deste livro), ela sem dúvida infestou esse triste trópico com uma paranoia que, sob pretexto de “resistência moral”, colocou de prontidão a ala conservadora — a mesma que às vezes cochilava com um olho mas mantinha o outro sempre alerta para vigiar e, de pronto, interferir. Bem de acordo com a vocação brasileira para a conciliação, as patrulhas da velha ordem se apresentavam cada vez menos como tais. Provando que neste país se costuma mudar o doce mas não as moscas, tais patrulhas vinham à tona camufladas sob a pele de médicos, psicólogos, juízes, bispos, pastores,

políticos, radialistas, professores universitários e — pasmem! — até de roqueiros que, debaixo da gíria mais moderna, continuavam falando a mesma linguagem moralista dos seus avós. Usando indevidamente a autoridade que a ciência, a religião e a mídia (três medusas do nosso tempo) lhes conferiram, tais oráculos passaram a ditar regras morais, conforme se verá com mais detalhes adiante.

Por ora, quero apenas mencionar o mal contido júbilo com que certos estratos conservadores do país (aqui incluindo as retrovanguardas) anunciaram o refluxo daquilo que a mídia retumbantemente chamou de “revolução sexual” — fenômeno que quase nunca ultrapassou as manchetes mais sensacionalistas e que, temo eu, funcionou mais como golpe publicitário para vender produtos do que como fator de transformação da consciência das pessoas. Daí a hipocrisia com que, ao se falar da homossexualidade, comentava-se o “fim dos modismos” — como se as práticas sexuais não institucionalizadas se limitassem a mero modismo. Pelos jornais, podia-se ler, por exemplo, que “brasileiro nunca leva a sério suas opções sexuais: aparece um Ney Matogrosso na televisão, então imita-se logo o comportamento andrógino” — no dizer de certa pesquisadora.¹¹ Pontificava-se que os modismos passam, mas o matrimônio fica; ou seja, após mais essa efêmera tempestade de luxúria, a Família recuperaria seus valores eternos, por graça de Deus e para tranquilidade da Pátria.

Em contrapartida, reforçou-se a imagem do casamento monogâmico como coisa eterna e não aquela instituição imposta a ferro e fogo, durante séculos, na vida dos indivíduos — desde a veiculação cotidiana pela mídia, em conluio com moralismos religiosos, até as punições, em séculos anteriores, impingidas pela Igreja e pela Inquisição a quem praticasse adultério. Isso abrangia até mesmo quem tivesse dentro do casamento uma prática sexual não enquadrada dentro dos fins procriativos aos quais ele, por definição, se destinaria. Tal atitude continuou presente, aliás, na sistemática campanha da Igreja contra a camisinha, em tempos de aids, sob pretexto de que se estaria reforçando a imoralidade. Nem a famosa misericórdia evangélica nem a infecção de numerosos padres católicos pelo HIV conseguiram demover a Igreja, cuja intransigência ao assunto beirava o irracionalismo.

Mas não foi esse o único argumento do neoconservadorismo brasileiro perante a homossexualidade. Envolto numa linguagem modernizada, reaparecia o velho argumento da *naturalidade*. Em vários setores, a aids foi vista como resultado de um descompasso entre a natureza e os costumes, pois sempre que “o homem invade o nicho ecológico, contrai novas doenças”,¹² conforme palavras do dr. Ricardo Veronesi, então professor de medicina da USP. Ao contrário dos médicos mais antiquados que usavam argumentos morais, a interpretação se modernizou (usando até conceitos ecológicos), para atingir os mesmos objetivos normativos.

Assim, a prática homossexual — que, ao contrário das evidências, continuava associada à expansão da aids — estaria rompendo um equilíbrio natural, de modo que a natureza se vingou, atingindo a humanidade com uma “pandemia, através da mutação de um vírus novo”, que, no caso específico, provocava a aids.¹³ Aceitando esse raciocínio, é espantoso que não tenha ocorrido nenhum surto de pragas sexuais em vários povos antigos, por exemplo, ou em tribos indígenas de todo o mundo, inclusive brasileiras, praticantes seculares e reiteradas dessa “ruptura de equilíbrio natural” entre pessoas do mesmo sexo. Convém lembrar que argumentos equivalentes em oportunismo foram usados para explicar a eclosão da sífilis no continente europeu, em fins do século xv, quando supunha-se que até mesmo a masturbação provocava a nova doença.¹⁴

Para a aids “homossexualizada”, apareceram ainda argumentos baseados na “naturalidade nacional” — em que a vivência homossexual seria um costume fundamentalmente alienígena, recém-importado para o Brasil na esteira da chamada revolução sexual. Evidentemente, essa ideia colocava num mesmo saco as homossexualidades e, por exemplo, o bombardeio com que éramos, a qualquer hora do dia, atingidos pelo pior lixo da música americana, através de nossas rádios ou dos eletrodomésticos mais dispensáveis que atravessavam nossas alfândegas. Diante do jargão nacionalista baseado no rechaço à diferença, prefiro lembrar um delicioso conto de Aguinaldo Silva, em que uma bicha debutante, mas muito curiosa, resolve visitar o Cine Íris — paraíso popular da pegação guei carioca —, para conferir a existência de certa frase inscrita nas paredes do banheiro local. Mergulhando como um Dante no

inferno, o personagem tateia na escuridão do cinema, onde só as prostitutas assistem ao filme, enquanto a população masculina se comprime nos cantos ou detrás das cortinas podres, em agitado intercâmbio erótico. Dentro do banheiro, a fumaça dos cigarros e a luz mortífera deixam entrever uns trinta homens, num clima de erotismo macabro que o fedor de urina velha só acentua. Aí, abrindo caminho por entre machos que gemem e suspiram em vários tons, a bicha debutante depara-se finalmente com a reveladora frase escrita, em caracteres enormes, na parede de uma privada em ruínas: “O Cine Íris também é Brasil”.¹⁵

Independentemente da conotação que se dê ao fato ou do que pensam os mais conservadores, a existência do Cine Íris (e territórios correlatos) é parte da vida brasileira.¹⁶ Ao realizar a pesquisa e escrever este livro, minha intenção foi exatamente esta: ajudar a recompor um território tantas vezes camuflado (quando não apagado) da vida e da cultura brasileiras. Se com isso pretendo responder aos guardiões da “moral nacional” e a certos profetas de uma apressada escatologia homofóbica, também desejaria que a complexidade da investigação dispensasse antecipadamente rotulações — às vezes até bem-intencionadas — que reduzissem esta obra a mais uma peça folclórica exposta no jardim zoológico da indústria cultural, coisa muito comum neste país, sempre que o tema em pauta é a vivência homoerótica.

Para aqueles que venenosamente costumam tachar de “militante” (o que quer dizer: tendenciosa e unilateral) qualquer abordagem não risível do referido tema, adianto que me deparei com o estigma já desde as minhas tentativas em buscar financiamento para as pesquisas, que acabei realizando (durante muitos anos) com a ajuda de amigos e por minha própria conta, depois que pelo menos duas entidades especializadas me responderam com negativas, uma sob alegação de financiar apenas pesquisas ligadas à mulher e a outra, pesquisas ligadas à universidade. A força do estigma não arrefeceu, apesar de terem se passado mais de três décadas desde a primeira edição.

Durante anos, tentei em vão reeditar este livro — que parecia editorialmente apetecível, considerando a rapidez com que as três primeiras edições se esgotaram. Misteriosamente, no entanto, minhas reiteradas propostas a várias editoras, pequenas e grandes, resultavam em negativas

gentis e argumentos plausíveis: “não é nossa linha editorial”; “livro volumoso demais para nossas edições”; “não temos política de lançar segundas edições” etc. Quando, logo depois, esta última editora passou a fazer sistemáticos relançamentos, tive certeza do caráter falacioso de tais argumentos, que escamoteavam os verdadeiros motivos. O leitor talvez possa adivinhar quais são eles através da explicação que me foi dada por um editor menos sutil, em 1993, para justificar sua recusa em relançar meu romance *Em nome do desejo*: “Não publico pornografia *dépassé*”. Não por coincidência, a temática desse romance também é o homoerotismo — vivido na história de amor entre dois rapazinhos, num seminário para padres. Quanto a ser *dépassé*, suponho estar relacionada à existência da aids, que em tese teria tornado toda prática homossexual ultrapassada — e mais indesejável do que nunca. Claro que tal opinião não é novidade, relativamente à minha obra, que muitas vezes tem abordado a homossexualidade, em ficção ou não. Já perdi a conta de todas as recusas que recebi, apontando para uma estigmatização às vezes mais, às vezes menos, explícita.

Como participei ativamente do movimento pelos direitos homossexuais no país, passei a merecer a suspeita (ou franca acusação) de “fazer proselitismo homossexual”, um surrado argumento repetido por reacionários de todas as tendências, sempre que se deixa de mostrar homossexuais morrendo de infelicidade. Não sei se o argumento está impregnado de má-fé ou de conveniente ignorância, mas a verdade é que a abordagem sobre minha obra com frequência minimizou o aspecto literário para se concentrar em julgamento moral. Na mais sombria das hipóteses, o que eu faço é uma contrapropaganda defensiva, em busca da sobrevivência psicológica. Suponho não ser necessário muito esforço para entender o que quero dizer com isso. Veja-se como nossas reportagens televisivas de Carnaval privilegiam os corpos femininos *seminus* em cima dos carros alegóricos. Nos anúncios publicitários, mulheres gostosas e *seminuas* são convocadas para vender desde calcinhas até apartamentos, ostentando um tipo de beleza pasteurizada, a partir da imposição de um gosto heterossexual masculino sobre o resto da sociedade.

Se a ideia é a normalidade heterossexual imposta com base na maioria

estatística, então a publicidade deveria seguir o gosto das mulheres, a maioria populacional no Brasil. Isso evidencia a existência de uma distorção tornada sistema que realiza, em todos os lugares e horas, uma propaganda implacável do casal heterossexual como cabeça da família, tornada base da sociedade. Não se trata de paranoia (já que a realidade pode ser muito mais paranoica do que nossas mentes), mas de uma armação ainda mais eficaz porque articulada, quase informalmente, como uma rede sem comando central.

Nem por isso meu propósito aqui seria substituir os heróis convencionais por outros (sou alérgico a heróis) e puxar a brasa para a minha sardinha. Pretendi com este livro realizar um trabalho de desconstrução, para tentar mostrar que no Brasil a brasa sempre foi puxada para a sardinha daqueles que constroem padrões de sexualidade a partir dos gêneros masculino e feminino vendidos como “naturais”, ainda que sejam fenômenos culturais flexíveis. Prefiro lembrar o velho Oscar Wilde, para quem “o natural é uma pose difícil de ser mantida”.¹⁷

Nos capítulos que se seguem, os leitores poderão compreender por que essa discussão já faz parte da própria questão aqui abordada. Não deixa de ser surpreendente que muitos fatos repressivos relatados ocorreram nos séculos XX e XXI, arrogantemente ciosos da sua liberalidade. Apesar de todas as discussões amplas e públicas sobre a homossexualidade, provocadas sobretudo pela eclosão da aids, entre nós continuou valendo acima de tudo o arcaico “faça mas não diga”, genuinamente verde-amarelo-azul-e-branco.

Quando, nos idos de 1970, o então professor universitário Fernando Henrique Cardoso comprava o jornal *Lampião* na Livraria Kairós, em São Paulo, e mandava embrulhá-lo, isso mostra sem dúvida que ele era um dos poucos intelectuais de esquerda tentando estar antenados com seu tempo; mas também evidencia como não era de bom-tom, nem sequer a um intelectual antenado, sair por aí exibindo um jornal que a mídia chamava de “porta-voz dos homossexuais”. Esse poderia ser um dos muitos exemplos, em qualquer época, dos matizados recursos através dos quais nós, brasileiros, realizamos cotidianamente — em casa, no trânsito, no trabalho, na política e na cama — aquela vocação histórica para dissimular, evitando o confronto com fatos incômodos e desagradáveis, senão “o povo vai falar”. Tal circunstância foi

tão bem expressa num refrão musical tornado popular por Ney Matogrosso que poderia fazer parte do nosso hino nacional: “O que a gente faz/ É por debaixo dos pano/ Pra ninguém saber”.¹⁸

O mais visível efeito colateral da tendência brasileira à dissimulação ou conciliação (muito confundida com cordialidade) é que se perdem os referenciais, detendo-se no mais fácil, como expediente para se desviar do mais grave. Assim ocorreu quando o então presidente da República Itamar Franco foi fotografado, num camarote do Sambódromo carioca, em companhia de uma modelo sem calcinhas, no Carnaval de 1995. Isso forneceu matéria para tudo, desde o mais puro sensacionalismo até a indignação nacional. No entanto, passou em brancas nuvens o fato de que o presidente ocupava o camarote de um bicheiro, considerado fora da lei e buscado pela Justiça.¹⁹ O falatório serviu apenas como cortina de fumaça para ocultar o mais importante.

No contexto deste livro, eu e leitores/as estaremos nos deparando com o enigma de duas identidades: a de homossexual e a de brasileiro. Supondo, por questão de método, ser a priori possível falar em “identidade”. Vamos nos defrontar com duas questões incômodas mas inevitáveis e, no caso, complementares. Pode-se, sem incorrer em equívocos, falar de uma *identidade homossexual*? Haveria alguma coisa definitiva que pudesse ser chamada de *caráter brasileiro*? Nos dois casos, trata-se de questões complexas tanto em sua formulação quanto em suas implicações colaterais.

* O triângulo rosa foi o sinal que os nazistas utilizaram para distinguir homossexuais de outros prisioneiros nos campos de concentração.

** De fato, constavam de sua agenda comum temas como a luta contra a legalização do aborto, oposição à permissão legal da troca de sexo no país, volta da censura especialmente à TV, impedimento de mudanças constitucionais garantindo direitos aos cidadãos homossexuais etc. Como bem sintetizou um deputado estadual paulista da Renovação Carismática Católica: “Somos contra o que nos atinge moralmente” (cf. artigo de Denise Madueño, “Católicos articulam bloco no Congresso”. *Folha de S.Paulo*, 23 out. 1995, pp. I-10). Na parte IX, “O retorno do Deus punitivo”, pode-se ver como as bancadas fundamentalistas no Congresso, em especial a evangélica, endureceram ainda mais sua agenda homofóbica.

2. Ser ou não ser homossexual

Este livro não pretende discutir as “causas” da homossexualidade. Tal questão — que historicamente tem obcecado cientistas, psicólogos e juristas — parece-me dispensável e equivocada. Quando perguntado a respeito, Jean Genet respondeu que buscar a origem da homossexualidade lhe parecia tão irrelevante quanto tentar saber por que seus olhos eram verdes.¹ As situações serão aqui abordadas a partir da homossexualidade como fato consumado, sem precisar de justificção causal. Em outras palavras, pretendo me ater antes de tudo às vivências pessoais como dados inegáveis da realidade. Mas não posso me esquivar do fato de que, a partir da década de 1990, a ciência veio estudando, com redobrada energia, a origem da homossexualidade. Alguns estudos biogenéticos reacenderam a velha teoria da homossexualidade congênita, que portanto seria herdada por uma diferença cromossômica. Alguns cientistas bioquímicos e neurobiólogos americanos teriam constatado, num grupo de homens homossexuais, a existência de uma versão diferenciada do cromossomo X masculino, que possuiria uma região especial, batizada de Xq28, responsável pela tendência homossexual. Ser homossexual seria, portanto, uma marca genética imutável, tal como ser canhoto ou ter olhos e cabelos de determinada cor.²

Além de não ter sido confirmada em experiências posteriores, a existência do “gene guei” levanta algumas dúvidas óbvias. Aceitando-se tal pressuposto,

a prática bissexual seria impossível, pois a pessoa estaria geneticamente determinada a ser apenas homo ou heterossexual. E como explicar que, no decorrer de séculos, milhares de homossexuais não assumidos tenham conseguido ludibriar sua “vocação” genética para viver marital e socialmente como heterossexuais, até o ponto de nem serem percebidos?

Na mesma esteira geneticista, um estudo dos anos 1990 chegou a “descobrir” uma ligação entre homossexualidade e impressões digitais: em comparação aos heterossexuais, os homossexuais teriam 30% mais estrias na mão esquerda. Tal interesse científico ganha contornos de morbidez se considerarmos que até mesmo as moscas foram geneticamente “induzidas” ao comportamento homossexual. De fato, um estudo constatou que o apetite homossexual se acentuou em moscas machos sempre que faltou no seu cérebro o neurotransmissor serotonina — o mesmo que, no ser humano, está relacionado à depressão e ao comportamento violento.³ Em 1995, uma veterinária brasileira apresentou outro estudo concluindo que grávidas ansiosas geravam filhos menos viris, podendo o estresse materno provocar a homossexualidade nos bebês. A pesquisadora injetou em ratos uma droga que produzia ansiedade e notou que eles demoravam mais para acasalar e ejacular do que os ratos não injetados. Graças a esse “prejuízo hormonal e bioquímico de masculinização”, ela sugeriu que existia uma “base neural” para o comportamento homossexual.⁴ Verifique-se como, reiteradamente, a homossexualidade ficou associada a aspectos patológicos, fossem eles falhas químicas (porque faltou uma substância) ou comportamentais (como a depressão, a agressividade e o estresse). O desperdício de tanta energia em experimentos que levaram a conclusões tão irrelevantes só poderia ser explicado pelos parâmetros de um preconceito secularmente arraigado nos cientistas.

A busca do “cromossomo guei” inseria-se, de certo modo, no bojo de um refluxo ideológico como reação ao libertarismo contracultural da década de 1960 — segundo o qual, tudo seria culturalmente determinado (“Não há orgasmo sem ideologia”, dizia-se então, na esteira do teórico francês Michel Foucault).⁵ No mesmo quadro revisionista dos anos 1990, incluíam-se propostas científicas sobre a inferioridade intelectual das mulheres e o QI

mais baixo dos negros. Tais ideias remetiam de forma assustadora às teses de cunho positivista e fascista da psiquiatria do começo do século xx sobre a determinação genética dos delinquentes, a partir da qual seria possível “reconhecer” criminosos até por seus traços faciais.

O que mais inquieta na hipótese geneticista não é um novo tipo de discriminação veiculado. Mais graves são os *motivos* que levam a buscar teorias de *origem*. Como não existe ciência neutra, todo projeto científico se estabelece a partir de determinado ponto de vista subjetivo, envolvendo idiossincrasias do cientista e do seu meio. Quer dizer, já ao eleger o que será examinado, entram em jogo os dados culturais de quem propõe tal exame *porque* algo lhe parece estranho e subjetivamente passível de exame. O próprio gesto investigativo cai sob suspeita por implicar um julgamento valorativo: quando se *questiona* a origem de algo diferente, fica sugerida a ideia de um desvio da normalidade. Assim, não foi por acaso que, entre as múltiplas vertentes da sexualidade, as teorias geneticistas escolheram enfocar a homossexualidade. Para o estudioso Andrew Sullivan, isso se deveu ao ponto de vista heterossexual dominante, que estabeleceu os termos do debate, colocando-se como referencial.⁶ Ora, se um determinado tipo de desejo depende de um gene, é óbvio que outros tipos dependerão de genes diversos, o que significa admitir a vocação genética do desejo em si. Nesse caso, por que não se pensou em investigar as raízes genéticas da atração pelo sexo oposto? Se era útil buscar, por exemplo, as origens cromossômicas do prazer sadomasoquista, conviria fazê-lo também em relação ao sexo papai-mamãe — caso contrário, já se estaria predeterminando que uma situação deveria ser investigada por *desviar-se dos parâmetros normais*. Portanto, buscavam-se as origens genéticas da homossexualidade por considerá-la no mínimo um fato de exceção, como bicho de zoológico, ou próximo à anomalia, como um rato induzido em laboratório.

Mas entre os próprios homossexuais existiam posições “pró-vocação” genética da homossexualidade. Julgando que assim ficaria por definitivo afastada a possibilidade de se condenar algo que seria tendência natural e não escolha, estudiosos assumidamente gueis acharam bem-vinda a tese da homossexualidade cromossomicamente determinada. Essa tentação, nada

nova, escondia um equívoco. Na segunda metade do século XIX, foi um militante “uranista” (como se chamava então o homem que praticava sexo com homem) quem criou o termo “homossexualismo” — visando legitimar biologicamente a “vocação” homossexual e isentar de culpa os seus “vocacionados”. De fato, isso deu início a uma importante mudança de postura da ciência, que passou da condenação à curiosidade *científica* perante uma anomalia, digamos, moralmente neutra. As descobertas da psicanálise impulsionaram e sedimentaram tal processo. Mas, como se trata de uma faca de dois gumes, a contrapartida deve ser lembrada para evidenciar a ingenuidade da proposta inicial, pois a situação se tornou *rósea* apenas negativamente.

Partindo do pressuposto eugênico de que os homossexuais eram anormais incuráveis, como os loucos e os aleijados, o nazismo estigmatizou-os com o triângulo rosa e determinou sua eliminação como corolário obrigatório para a boa saúde da sociedade.⁷ Tal postura corresponderia à possibilidade de identificar bebês homossexuais ainda em embrião para abortá-los — imitando prática comum na Índia de interromper a gravidez quando se trata de feto feminino. Pior: havia também a hipótese assustadora de utilizar a manipulação genética para evitar antecipadamente que bebês apresentassem “desvios” de sexualidade. Numa pesquisa sobre eugenia realizada na Grã-Bretanha pelo Instituto Gallup, 10% dos entrevistados (um dos maiores percentuais no total) aceitavam a manipulação genética *para mudar traços homossexuais*. Tal resultado, de 1994, é particularmente significativo porque duplicou o resultado de pesquisa semelhante realizada no ano anterior.⁸

Como não havia um consenso sequer entre os cientistas, a proposta de determinação genética restringia-se ao campo da mera especulação. Em 2012, o assunto ainda não tinha saído da pauta. Para substituir a hipótese hereditária da homossexualidade, cientistas da Universidade de Uppsala, na Suécia; da Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara; e da Universidade do Tennessee mudaram o foco da genética para a epigenética na tentativa de explicar por que a homossexualidade é tão comum. Segundo eles, sua ocorrência poderia ser explicada pela transmissão de epimarcas (e não mais genes), num processo sexualmente antagônico. Os três autores montaram um

modelo segundo o qual uma marca epigenética (epimarca), que regula a sensibilidade à testosterona em fetos, pode ser transmitida de mãe para filho e de pai para filha, influenciando sua orientação sexual. “O que fizemos foi colocar pela primeira vez o conceito da transmissibilidade epigenética no contexto de desenvolvimento sexual”, afirmou o dr. Urban Friberg, da Universidade de Uppsala.⁹ Em 2016, cientistas norte-americanos da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, afirmaram poder prever se alguém seria homossexual ou heterossexual com até 70% de precisão, desdobrando a mesma ideia de exame do DNA. “Este é o primeiro exemplo de um modelo preditivo para a orientação sexual com base em marcadores moleculares”, afirmou o dr. Tuck Ngun. No entanto, tratava-se de mais um estudo sujeito a confirmações. Tamanha precisão em pesquisa diminuta, com alguns poucos pares de gêmeos, provocou ceticismo em cientistas como Darren Griffin, professor de genética na Universidade de Kent: “Reivindicar um valor preditivo de 70% de algo tão complexo como a homossexualidade é ousado. [...] Embora haja uma forte evidência com base biológica para a homossexualidade, a minha impressão pessoal sempre foi de existirem vários fatores contribuintes, incluindo experiências de vida”.¹⁰ Mesmo porque os resultados da própria pesquisa não excluía variantes de agentes externos influentes, como fatores ambientais e outros alheios à epigenética.¹¹

No extremo oposto, também a abordagem culturalista apresentava lacunas, quando privilegiava a ideia de uma “opção sexual”. Alguém escolhe seu próprio desejo? Talvez periféricamente, mas não até o ponto de determinar se sentirá atração definitiva pelo sexo oposto ou pelo mesmo sexo. Assim, não creio que 99% das pessoas que se sentem como homossexuais poderiam dizer que fizeram uma opção. Ao contrário, sentiram-se levadas por uma tendência anterior. Eventualmente, elas tiveram sim que assumir sua homossexualidade no nível social, mas o rumo para onde apontava o seu desejo — alguém do mesmo sexo — já estava forçando essa escolha. Ou seja, tais pessoas fizeram opção de ser *socialmente* homossexuais, não de *desejarem* homossexualmente. Então, será que algo dentro delas as levou a tal escolha sem pedir sua opinião?

Para os psicanalistas, esse *algo* seria o inconsciente. Mas, ainda assim, seria

o inconsciente resultante de categorias exclusivamente culturais, quando influem de modo não totalmente consciente? Creio que não. O inconsciente trabalha com elementos de uma química misteriosa, que articula as tendências de um indivíduo por “mistério” de composições complexas com bases hormonais, metabólicas e transpessoais, nas quais os dados culturais, educacionais e psicológicos podem sim interferir, modificando-as. No caso do desejo, investigar origens parece-me supérfluo, quando se busca apenas uma categorização. Seria preferível falar em “inefabibilidade”. Oriente-se o desejo para que lado for, haverá sempre um mistério em sua raiz. Diante disso é possível qualquer outra postura além da aceitação? A homossexualidade pressupõe a aceitação do mistério das suas razões como um componente a mais da realidade. Aceitar seu “mistério” faz parte do encontro inevitável com o princípio da realidade.

Se o desejo humano funciona com objetivos específicos (ainda que enigmáticos), é neles que se encontra sua fragilidade e sua força. Mesmo quando se pretende libertária, a especificidade do desejo pode resultar falsa sempre que sucumbir às imposições de poder ou se deixar plasmar pelas modas de cada época e cultura. Não foi muito libertador adotar como sex symbols os atores e atrizes impostos pela incessante lavagem cerebral de Hollywood ou da mídia. Ainda assim, releva-se o outro lado: a ânsia por especificidade potencializa o desejo para encontrar saídas imprevisíveis e até refratárias aos padrões impostos. Como vimos, sua constituição trabalha com componentes de uma química tão intrincada que chega a ser enigmática, quando não paradoxal: a própria “vocalização” natural empurra à individualização libertária.

Se as padronizações culturais da sexualidade muitas vezes reduziram o desejo a formas não intercambiáveis, a natureza de cada indivíduo pode propor o contrário: um universo desejante quase ilimitado na sua inventividade. As sublimações e as chamadas “perversões” mostram como o desejo sempre encontra seus caminhos, mesmo contra a corrente. Andrew Sullivan lembra, a propósito, a capacidade singular de homossexuais historicamente resistirem aos sistemas de poder que os controlam, subvertendo para tanto as próprias convenções controladoras. Nessa

subversão cultural se inscrevem o deboche, a desmunhecação, a ironia e o riso, florescendo num descaso pelas normas de gênero sexual (como o cultivo ao travestismo) e no uso distorcido da linguagem.

Em resumo, não existem objetos sexuais determinados de modo *absoluto* pela natureza, nem mecanismos culturais que compartimentalizem de modo *insuperável* o desejo: este se inclina num movimento de polivalência pendular e mutabilidade básica dos indivíduos, para além das ideologias que procuram estabelecer padrões e normas sobre a natureza. Se foi confirmada uma parcela de determinação natural no desejo, também é indiscutível que ele está sujeito a propensões culturais mutáveis no decorrer da história — inclusive a história de vida pessoal. Conforme o desdobramento das discussões e pesquisas, pode-se dizer que na orientação do desejo ocorre “quase sempre uma interação complexa entre natureza e cultura, entre predisposição e vontade”.¹²

O desejo homossexual partilha de uma extrema pluralidade libertária — mas também dos paradoxos da padronização cultural de cada período. Nesse exercício de corda bamba, faz sentido perguntar se é adequado e funcional *definir* a homossexualidade, outorgando-lhe algo como um caráter definitivo e uma natureza compartimentada. Ainda que seja possível falar de uma tendência natural, nem por isso estamos diante de uma *condição* (tal como as condições biologicamente determinadas de macho e fêmea), quer dizer, uma maneira inata de ser. Antes, trata-se de uma *circunstância* que tem determinações biológicas, ainda assim muito frágeis e mutantes.

Nesse sentido, o “assumir-se” homossexual poderia acabar criando uma nova forma de categorizar o desejo, justamente por outorgar-lhe uma naturalidade absoluta, que arrisca inaugurar novos parâmetros de normalidade — assim como faz a ordem médico-psiquiátrica, ao pretender reprimir desejos considerados desviantes da “norma” heterossexual. As pesquisas e discussões sobre a bissexualidade básica do ser humano continuam apontando para um panorama ambíguo, de difícil organização conceitual. Portanto, criar conceitos fechados de homossexual (ou bissexual) acabaria servindo mais aos objetivos da normatização do que a uma real liberação da sexualidade, inclusive por incentivar diretamente a política do

gueto, do separatismo e do racismo sexual, numa discriminação às avessas. A partir da década de 1980, tais objeções tornaram-se agudas em certos setores universitários e do próprio movimento homossexual, provocando ferrenhos adversários do “assumir-se”. No Brasil, assim como em outros países, muitos ex-militantes mantiveram-se reticentes diante de uma definição de homossexual, qualquer que fosse. Sua atitude enriqueceu um debate importante, já que estava em jogo o próprio direito das pessoas homossexuais de gerir pluralisticamente sua vida, seu afeto e sua sexualidade. Como não se chegou a nenhuma conclusão definitiva, o debate continuou.

Na década de 1990, começou a preponderar a ideia da visibilidade, ou seja, a vantagem política de se mostrar socialmente assumido, quer dizer, dentro de uma definição clara de homossexual. Ainda assim, não se tratava de uma posição unânime. Para o psicanalista Jurandir Freire Costa, as categorizações que criavam identidades como heterossexual e homossexual não eram universais, mas localizadas em determinado momento histórico e cultural.¹³ A cultura precisa criar “artefatos de fixação de identidades”, que são esses predicados provisórios, indicativos de características pessoais e agregados ao eu. Daí por que é falacioso identificar o sujeito inteiro exclusivamente por um determinado modo de ser; ou seja, transformar em substantivo aquilo que de início era adjetivo qualificativo. A sociedade age assim, muitas vezes perversamente — o homem judeu tornou-se *o judeu*, a mulher negra tornou-se *a negra*, o rapaz adolescente tornou-se *o adolescente* etc. Em oposição às pessoas “normais”, aquelas que transam com o mesmo sexo tornaram-se *os/as homossexuais*.

Utilizar tais categorizações identitárias é assumir toda a carga negativa com que a ciência e a cultura vieram sobrecarregando-as, afirma Jurandir Freire. Para rechaçá-las, ele propôs substituir o termo homossexualismo por *homoerotismo*, que não estaria carregado de significantes pejorativos.¹⁴ Do ponto de vista do significado, a vantagem do termo homoerotismo é indiscutível: ao contrário de homossexualismo, exclusivamente voltado para a prática sexual, sua abrangência abrigaria uma gama bem ampla de comportamentos e tendências. Talvez seja importante tentar introduzi-lo em nosso vocabulário cotidiano. Ainda assim, as ponderações de Jurandir Freire

Costa não me parecem totalmente convincentes, pelo simples motivo de que no dia a dia precisamos de um termo para nos referenciarmos. Por mais provisórios que possam ser, esses “artefatos identitários” instauram a possibilidade de comunicação, pois “não podemos vagar no universo ambiental como pedaços de tábua de um naufrágio”, nas palavras do próprio Jurandir. Por outro lado, qualquer descrição ou definição da atração sexual (ou meramente erótica) entre pessoas do mesmo sexo continuará se carregando de elementos pejorativos enquanto a sociedade mantiver a propensão a estigmatizar esse tipo de tendência. Daí por que me parece frágil qualquer substituição meramente linguística. Afinal, cada tempo tem a sua maneira de nomear, interpretar e *identificar* o mundo.

A maneira mais generalizada de que dispomos para definir quem transa com o mesmo sexo é a categoria “homossexual”, com todas as suas limitações. Por mais daninha que essa categorização possa ser, enquanto restritiva e negativa, trata-se de um instrumental linguístico — assim como em outros tempos usavam-se também restritiva e negativamente “sodomita”, “somítego”, “uranista”, “tríbade” (para as mulheres) etc. Se as objeções à “construção de uma identidade guei” fazem sentido, também é verdade que não se pode negar uma denominação qualquer ao desejo, ainda que por mera questão de método. Recusar radicalmente o assumir-se me parece uma posição irrealista, porque a sociedade está toda baseada em definições — verdadeiras ou falsas, não importa, mas que são parte de um “jogo de linguagem possível”, como observa ainda Jurandir Freire. Pelo simples fato de existir o desejo entre pessoas do mesmo sexo, é necessário referir-se a ele sob algum tipo de denominação; caso contrário, no limite acabaríamos voltando aos tempos da sufocante e hipócrita invisibilidade (“O amor que não ousa dizer seu nome”), que só reforçava os mecanismos repressivos.

Aliás, não parece coincidência que — pelo menos no Brasil — esse posicionamento anti-identidade começou a grassar ao mesmo tempo que a realidade homossexual passou a atrair sobre si as iras de certas áreas mais conservadoras da sociedade, no período agudo de pânico da aids. Além do mais, a discussão chegou a tornar-se bizantina, resvalando para preciosismos linguísticos impraticáveis, quando inseridos no cotidiano e distanciados dos

muros da universidade que os quis instaurar. Foi assim, por exemplo, a fórmula proposta para substituir o assumido “sou homossexual” por um reticente “estou homossexual”. Politicamente, tratou-se de um retrocesso: já mencionei como a sociedade marca seus espaços hegemônicos com definições claras e definitivas. Por mais bem-intencionados que pudessem estar, aqueles teóricos esqueciam-se de que *ser* heterossexual constitui um estado social claramente determinado. Quando um homem se casa com uma mulher que muda até seu sobrenome, e ambos passam a usar uma aliança no dedo esquerdo e vão constituir família, é impossível socialmente dizer que “estão” heterossexuais — a sociedade exige provas concretas e cotidianas desse compromisso de ser. E todas as práticas sexuais acabam se estabelecendo em referência ao estado heterossexual hegemônico.

Por isso, a situação dos assim chamados bissexuais enredou-se em inevitáveis complicações quando eclodiu um vírus como o HIV, que de início passava por uma definição sócio-epidemiológica muito estrita, “revelando” a vida dupla de tantos pais de família que *eram* heterossexuais, mas *estavam* homossexuais nas suas escapadelas para encontros gueis clandestinos. Deve-se acrescentar que a intelectualizada (e não de todo desprezível) postura de “estar homossexual” acabou compactuando de maneira indireta com a moda guei-macho ou bicha-barbie, através da qual homens homossexuais passaram a procurar mais do que nunca viver dentro dos padrões sociais de normalidade, enfatizando de modo deliberado sua constituição viril e evitando de forma até agressiva a proximidade de estereótipos efeminados, num alarmante culto à misoginia. Nesse mesmo esforço de superação semântica da identidade do desvio, buscou-se também introduzir a esdrúxula categoria “homoternurismo”, que caracterizaria uma aproximação de amizade enterneçada, mas longe do homossexualismo (e, no caso, a definição parecia restringir-se ao sexo masculino).¹⁵

Ora, chega a parecer obsessivo (para não dizer, fóbico) demarcar fronteiras entre o que os homens fazem terna ou eroticamente entre si, considerando que a emoção humana é algo fluido por natureza. Com que parâmetros se erigiria a delimitação? Que termômetro impossível conseguiria avaliar se um carinho entre dois homens estaria sendo apenas terno ou já erótico? Em

última análise, tratava-se de uma tentativa vã, que equivaleria a cancelar o velho e sempre incômodo Freud, para quem as expressões de sexualidade são tão mais intensas quanto mais utilizam os canais que tentam negá-la. Segundo o psicanalista Renato Mezan, não se pode impunemente separar ternura e sexualidade, porque ambas têm a mesma raiz na sedução. A diferença entre uma e outra depende apenas do grau maior ou menor de sublimação — conceito que, no limite, remete à ideia de recalque.¹⁶ E eu me pergunto quantas vezes o recalque não se configurou como prosaico enrustimento, no caso da homossexualidade. Aliás, foi tal a sedução exercida pela categoria “bicha”, no âmbito cultural, que nem a reafirmação de caquéticos mecanismos de controle impediram a mídia de descobrir definitivamente (e se refestelar com) a homossexualidade. Ou seja, não será uma deliberada volta ao armário que livrará homossexuais da manipulação, em especial depois de tudo o que a aids fez eclodir. Se a ambiguidade do desejo é fundamental, ela com certeza vai sendo bombardeada e remodelada por múltiplos parâmetros sociais — sobre os quais nos deteremos adiante.

Ao me referir à identidade guei, já por força dos objetivos deste livro, estou ciente do terreno escorregadio. Em todo caso, pareceu-me absurdo abolir qualquer referência à identidade, conforme prescrições da escola ligada às teorias da sexualidade de Michel Foucault, muito em voga na década de 1980. É verdade que o debate continuou oscilando entre o culturalismo radical e o determinismo biológico. Mas nem por isso pretendi cair no equívoco populista de consagrar aqui a bipolarização bicha/bofe, tal como acontece no cotidiano brasileiro, perpetuando o estereótipo do homossexual exclusivamente “passivo” (o mesmo raciocínio vale para a mulher homossexual, tomada sempre como “ativa” e sinônimo de sapatona).

Recusei, igualmente, as diferenciações pseudocientíficas (que estiveram em voga nos meios de comunicação) entre “homossexual” e “bissexual” como dois grupos *estanches*. Aliás, o aparecimento da aids veio forçosamente romper essas classificações. Desnorteada sobre onde exatamente detectar o estigmatizante vírus e acostumada a tudo compartimentalizar, a mídia inaugurou até mesmo a curiosa categoria de *heterossexual promíscuo*, eufemismo para se referir àquele em cuja rede sexual tudo o que cair é peixe

— sem abrir mão, no nível social, de sua “condição de macho”. Só para aturdir os que, em se tratando do comportamento humano, são fanáticos da régua e do compasso, poderia se colocar uma questão: o chamado “bissexual” seria um heterossexual que transa com homem ou um homossexual que transa com mulher? Assim também, se “heterossexual promíscuo” é aquele que, nas horas vagas, transa com homem, que tal criar a categoria “homossexual promíscuo” para se referir àquele que de vez em quando transa com mulheres, só para confirmar a regra? Razão tem o vírus HIV, que é sábio porque cândido e, com certeza, não está sob as ordens dos moralistas, para denunciar quem é e quem não é.

Ao invés de penetrar na selva das categorizações bizantinas e estéreis, preferi considerar como homossexuais ou homoeróticas mais as *relações* (ainda quando isoladas) do que as *pessoas* isoladamente. Houve aí um esforço em adjetivar as variantes do desejo, procurando amainar as categorizações substantivas. Ainda assim, esse será um adjetivo a mais num conjunto inevitável de qualificativos, que definirá alguém como homossexual além de brasileiro ou inglês, nordestino ou gaúcho, jovem ou velho, alto ou baixo etc. Como acredito na extrema polivalência do desejo, neste livro trabalhei com a existência de *homossexualidades*, tantas são suas variantes.

Parti da ideia de que, especialmente num país como o Brasil, seria bastante equivocado restringir a vivência homossexual (e sua diversificada expressão cultural) ao grupo dos guetos urbanos nos quais as repressões sociais e a imaginação pudica meteram os cidadãos e cidadãs apelidados de *entendidos*, *viados*, *bichas* ou *baitolas*, tanto quanto *sapatonas*, *fanchonas* ou *pitombas* para as lésbicas. Sem falar das vivências duplas, não se pode esquecer que existe numerosa população de vivência exclusivamente homossexual que não aceita e, muitas vezes, detesta confundir-se com o gueto guei ou, menos ainda, frequentá-lo. Considere-se, além disso, que o epíteto altamente pejorativo de *viado* acabou descarregando o estigma sobre os ombros dos mais efeminados (a homossexualidade “visível”). Graças a esse fenômeno brasileiro (e latino), um grande número dos assim chamados “machões” ou “bofes” consegue mascarar socialmente suas vivências homossexuais, sejam elas regulares ou esporádicas, frequentando bichas que vão das menos

pintosas até os travestis mais freneticamente femininos.

Como já mencionamos, boa parte do pânico provocado pela aids certamente teve a ver com suas possibilidades de *revelar*, trazendo os subterrâneos à tona. E eu pergunto, diante das evidências: acaso não seriam homossexuais as relações eróticas comprováveis, durante o dia ou à noite, em grande parte dos nossos banheiros públicos (masculinos), onde os machos ostentam entre si ereções (e iniciativas libidinosas) tão fáceis e fartas quanto sua mesma capacidade em, fora dali, vangloriar-se das conquistas femininas? Quantos homens brasileiros, depois de cumprir (ou nos intervalos de) seus deveres “sociais” de casar e ter filhos, não se sentem mais “liberados” e partem para uma vida (homo)erótica, porque menos bitolada, ainda que rigorosamente clandestina?

Todas essas questões tornam, portanto, vãs e discutíveis as tentativas de adentrar o campo das definições estritas e das estatísticas. Nesse intrincado e enigmático território do desejo, como calcular de forma adequada o número de pessoas homossexuais existentes no país, se já a própria definição do elemento pesquisado é espantosamente fluida? A aids talvez tenha cumprido, além de outras numerosas funções, essa de borrar os enganosos limites entre o que é e o que não é atividade homossexual. Assim, numa reunião informativa sobre a doença, em São Paulo, um rapaz (naturalmente ansioso por se esquivar do estigma) declarou, a um repórter, estar ali por ter transado com um travesti; mas, dizendo-se heterossexual convicto, enfatizou ter sido ele o *ativo* na relação.¹⁷ Essa última informação, no caso, fazia sentido apenas como prestação de contas no âmbito social. Ativo ou passivo, casado ou solteiro, o que importa é que esse rapaz (como tantos outros) poderia ter sido flagrado, pelo vigilante vírus, em meio a uma relação *homossexual*. Isso se torna ainda mais assustador num país como o Brasil, farto em atividades “extracurriculares” e onde “É por debaixo dos pano/ Que a gente comete um engano/ Sem ninguém saber”. Ora, no caso da aids, também “É por debaixo dos pano/ Que a gente entra pelo cano/ Sem ninguém ver” — conforme a canção popularizada por Ney Matogrosso.

Apesar das alarmantes estatísticas confirmando a disseminação da aids nos mais diversos grupos sociais, o imaginário popular relacionava essa doença

(antiga “peste guei”) à prática sexual entre homens e ao gueto homossexual, onde ela se desenvolveu, no eixo Europa/América do Norte/América Latina. Por isso, a aids era sentida como reveladora e, com isso, estigmatizante. Em certo sentido, um vírus inocente acabou resolvendo num tapinha o crucial problema que estatísticos e pesquisadores nem sequer conseguiram equacionar; e mostrou que se tratava de um falso problema, isso de definir quem é e quem não é. Afinal, menos do que uma “orientação sexual” determinada, para o vírus importava o contato ocorrido. Ao diluir aquele conceito demarcativo que uma sociedade perversa consagrou, a aids veio de forma indireta evidenciar que o desejo está ali onde ele preferiu estar, sem se ater às contingências culturais, tornadas perfeitamente irrelevantes. Tentando justificar o fato de, em sua farmácia, recusar-se a dar injeções em homens efeminados, certo farmacêutico paulistano assim se justificava: “E se eu me contaminar? Lá em casa ninguém ia querer saber da história. Todo mundo ia achar que eu ‘virei a mão’”.¹⁸ O que deixa a resposta reveladoramente ambígua é que esse homem não temia pegar o vírus da aids, mas, sim, *adoecer de homossexualidade*. De certa maneira, é lícito acreditar que nessa ambiguidade do pânico à doença revelou-se a ambiguidade básica do desejo, quando se intuía que *qualquer* um pode “virar a mão”. Assim, ao ser confundida com o estigma da homossexualidade, a doença da aids revelou uma verdade bastante simples: somos todos vulneráveis ao desejo (homossexual ou não), porque estamos potencialmente *capacitados* para adoecer do outro. (Na parte final deste livro, detenho-me mais sobre o assunto.)

Por uma questão prática, aqui se denominou “desejo homossexual” uma gama muito diversificada de manifestações de amor entre pessoas do mesmo sexo, ainda quando essas manifestações não caibam na definição estrita de “homossexual” criada pelo discurso médico-científico e veiculada pela mídia em determinado momento histórico. Assim, por exemplo, só muito inadequadamente se chamarão de “homossexuais” as manifestações de afeto e o relacionamento erótico-sexual entre homens, tal como ocorre em diversas tribos indígenas brasileiras, nas quais esses costumes obedecem a fatores inteiramente estranhos à cultura ocidental-urbana, que cunhou a definição de

homossexual e categorizou o sexo.

Como não parecem existir alternativas, corri conscientemente o risco de ser impreciso. Quando colocado diante desse impasse *prático*, o mesmo Michel Foucault, avesso à identidade, respondeu:

É preciso *não ser* homossexual, mas sim *buscar encarniadamente ser* guei. Interrogar-se sobre nossa relação com a homossexualidade é antes de tudo desejar um mundo onde essas relações sejam possíveis, mais do que simplesmente ter o desejo de uma relação sexual com alguém do mesmo sexo.¹⁹

Foucault referia-se a um estado de vir a ser e estar em mutação que me parece muito interessante justamente porque não afirma a homossexualidade como uma condição de santuário da normalidade, mas também não deixa de instigar as nuances cotidianas do desejo, que podem continuar mudando indefinidamente, num espaço de manifestação labiríntica. A propósito, lembro que certa vez, em Aracaju, ouvi um termo curioso e muito perspicaz, usado pela população local para designar uma bicha: “duvidoso”. Homossexual é exatamente isto: duvidoso, instaurador de uma dúvida. Em outras palavras: alguém que afirma uma incerteza, que abre espaço para a diferença e que se constitui em signo de contradição frente aos padrões de normalidade. Ou seja: trata-se do desejo enquanto devir e, portanto, como afirmação de uma identidade itinerante.

É no contexto desse vir a ser homossexual que eu gostaria de penetrar, ao falar do Brasil.

3. Ser ou não ser brasileiro

“O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em poeta”, escreveu o antropólogo francês Roger Bastide. “Ele não sabe mais que sistema de conceitos utilizar”. E continuava:

Todas as noções que aprendeu nos países europeus ou norte-americanos não valem aqui. O antigo mistura-se com o novo. As épocas históricas emaranham-se umas às outras. Os próprios termos como “classe social” ou “dialética histórica” não têm o mesmo significado, não recobrem as mesmas realidades concretas. Seria necessário [...] descobrir noções de certo modo líquidas, [...] que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação.¹

Essa mesma perplexidade diante do Brasil ocorre quando se pergunta: o que é ser brasileiro?

De saída, a questão de uma identidade brasileira ou caráter nacional pode esbarrar no indisfarçável impulso nacionalista que a inspira. E isso merece ser, no mínimo, ressaltado. A era pós-comunista acionou uma séria reafirmação do nacionalismo como referencial ideológico, que conduziu à perseguição de estrangeiros e a guerras étnicas cruéis, em várias partes. Além disso, muitos países levantaram a muralha do nacionalismo para se defender dos graves processos migratórios daí resultantes. Na América Latina e países periféricos, por sua vez, o nacionalismo manteve-se quase como uma doença endêmica — um gesto de defesa daqueles que não podem contar com quase nada além da autoafirmação. A proposta nacionalista, que funciona como um

barril de pólvora não controlável, resulta de uma conceituação arbitrária, na medida em que elimina particularidades de indivíduos, classes, grupos marginalizados e suas diferenças, para uni-los debaixo de uma representação abstrata chamada “povo”, que é imposta, como uma fatalidade massificante, sobre cada cidadão. O paradoxo fica ainda mais evidente em se tratando de nações com um passado tão recente, entre elas o Brasil. Como falar impunemente de *identidade nacional* num país que, em relação ao mundo eurocêntrico, existe há pouco mais de quinhentos anos e só nasceu, enquanto entidade política autônoma, há menos de duzentos anos?

Desde a Idade Média, bem antes portanto de ser uma nação geograficamente definida, o nome Brasil já designava uma ilha fantasiosa que no imaginário europeu era uma das tantas representações do Paraíso terrestre. Também conhecida como Insula Deliciosa, a ilha Brasil aparecia, nos primeiros mapas, em torno da costa da Irlanda, e foi freneticamente buscada pelos navegadores ingleses do período. Aliás, subsiste na mitologia celta a lenda de uma ilha fantasma chamada Hy Brasil ou O’Brasil, que reapareceria em diferentes pontos do mar a cada sete anos. Daí, ela foi descendo pelo oceano Atlântico até que, no último mapa conhecido que a registrou, se localizou junto ao arquipélago dos Açores.²

Essa sina insular do Brasil parece ter se confirmado no imaginário dos navegantes portugueses que, num primeiro momento, pensaram tratar-se de uma ilha e a batizaram de Vera Cruz. O sonho do Brasil como paraíso continuou fecundando a fantasia europeia, indo articular-se de maneira radical na teoria do aventureiro e visionário Pedro de Rates Henequim, um lisboeta que viveu no século XVIII e morou por vinte anos em Minas Gerais, garimpando ouro. Autointitulado profeta, após seu regresso a Portugal, Henequim passou a divulgar a ideia de que o Jardim do Éden se situava no Brasil, local onde Deus iniciara a criação, inclusive falando a língua portuguesa.

Para Henequim, o fruto proibido não era a maçã, e sim a banana, e os rios do Paraíso chamavam-se São Francisco e Amazonas. Dizia também que Adão não passava de um índio brasileiro, fato corroborado por sua pele vermelha inscrita em seu próprio nome, já que a palavra “adom” significa

“vermelho”, em língua hebraica. Henequim foi enforcado e seu corpo queimado pela Inquisição portuguesa, em 1744, acusado de uma heresia que tinha o Brasil como centro. É um final previsível, mas nem por isso menos marcante: trata-se talvez do primeiro mártir, numa longa lista, motivado por um equívoco histórico brasileiro.³

Depois de ancorar no continente, a “ilha” Brasil foi se alargando política e geograficamente, durante quatro séculos, até ocupar todo o lado atlântico da América do Sul e criar fronteiras muito amplas. Dentro dessas demarcações arbitrárias, definiu-se (não menos arbitrariamente) a presença de um *povo* nascido de um embrião de prisioneiros e bandidos portugueses aqui deixados, que se amalgamou com indígenas dominados e, depois, com negros africanos para cá trazidos como escravos. Esse “povo”, de incerta configuração, vive à procura de si mesmo, perdido no interior de enormes distâncias onde o idioma português tornou-se casualmente a língua-mãe — ou, quem sabe, madrasta, quando se pensa que é quase uma intrusa em meio ao espanhol falado nos países circundantes. Foi por acaso que o Brasil acabou falando o português — e não o francês de Villegaignon ou o holandês de Maurício de Nassau.

Pensado pelos portugueses para ser um fugaz ponto de passagem, o Brasil tornou-se, para sua própria surpresa, uma nação: esta desmesurada e contraditória nação, quase um acidente histórico. Pode-se dizer que as contradições e mal-entendidos nos caracterizam desde a descoberta, em 1500, e a desleixada colonização a partir daí. Se são discutíveis as versões de que os navegantes portugueses aqui aportaram por engano, acreditando estar a caminho da Índia, outras indicam que Pedro Álvares Cabral pode ter sido parte de uma armação histórica para Portugal se apossar destas terras desconhecidas, ludibriando a Coroa de Espanha.⁴ Quando o escrivão da armada, Pero Vaz de Caminha, comunicou a el-rei de Portugal que se tinha descoberto uma terra “que, querendo aproveitá-la, tudo dará nela”,⁵ não supunha que detrás daquelas fertilíssimas florestas litorâneas encontrava-se o vasto sertão nordestino, candidato a ser uma das mais áridas regiões do planeta e que, por força da monocultura do açúcar, viria a se tornar uma das mais subdesenvolvidas do hemisfério ocidental, quase rivalizando com certos

países africanos, em termos de fome. Enquanto isso, inundações submergem, cada vez mais e com incalculáveis prejuízos, os ricos estados do centro-sul do país, em parte graças ao desequilíbrio ambiental provocado pela omissão dos políticos e empresários.

Na sequência desses “acazos” históricos, é muito significativa a circunstância de nossa independência ter sido proclamada pelo próprio herdeiro do trono português, que, irritado contra o pai, retirou de suas roupas os laços com as cores portuguesas e gritou “Independência ou morte!”, talvez sem se dar conta de que estava copiando o “*Independence or death!*” gritado pelo herói norte-americano Henry Patrick, no século anterior.⁶ Os livros escolares evidentemente não contam que boa parte da irritação do príncipe resultava de uma diarreia que o obrigou a parar várias vezes durante a viagem que fazia do Rio de Janeiro a São Paulo.⁷ A independência brasileira muito deveu à Marinha inglesa, que ofereceu ao Brasil (não de graça, claro) sua esquadra para ajudá-lo a libertar-se do imperialismo português. A partir de 1822, quando da proclamação da nossa independência, o projeto de nação brasileira veio sendo trabalhado arduamente, visando criar uma ideia de pátria que funcionasse como elo maior entre grupos sociais indefinidos e diversificados, para assim permitir que a elite dominante utilizasse em seu proveito a recém-proclamada nacionalidade.

Depois disso, o conceito de nação continuou oscilando ao sabor dos ingleses, interessados em nosso potencial de consumo. A Inglaterra de então, motivada por razões econômicas, se posicionou contra a prática de trazer escravos da África (anteriormente incentivada por ela), chegando mesmo a invadir as águas brasileiras em perseguição aos navios negreiros. Os brasileiros, que já tinham enviado todo o seu ouro para os cofres ingleses por intermédio de Portugal, agora eram incentivados a libertar seus escravos — porque a economia inglesa em expansão precisava aumentar suas exportações e, portanto, convinha-lhe que os cidadãos fossem livres o suficiente para consumir seus produtos. Assim, por pressão da Inglaterra, realizamos um arremedo de abolição da escravatura, projeto até hoje incompleto.

Mais tarde ainda, foi a vez dos Estados Unidos, cujo destino de primo rico o Brasil cobiçou, no papel de alter ego subdesenvolvido. Em tempos de

globalização, depois de Miami e Nova York, sucumbimos até ao hambúrguer. Com 296 lojas brasileiras, em meados dos anos 1990, a rede americana McDonald's passou a servir como indicador econômico informal. No final de 2015, o Brasil era a maior franquia da marca no mundo, com 883 lojas.⁸ Em 1998, a queda do preço do sanduíche duplo, o Big Mac, foi saudada com euforia por especialistas na área econômica, como sinal de que nossa economia estava no caminho certo.⁹ Ainda uma vez, o caminho (a identidade) determinava-se de fora.

Bombardeado por influências e interesses sem conta, esse país chamado Brasil deveu sua fragilidade menos ao fato de ser uma colcha de retalhos do que a viver forjando uma identidade periclitante, com medo do seu medonho não ser. Ele jamais se libertou do destino de ilha à deriva, país que nunca se encontrou a si mesmo. E sua sina insular prosseguiu nestes quinhentos e tantos anos de história. De fato, o inconsciente coletivo brasileiro parece ter incorporado a expectativa europeia de um paraíso distante, que nos marcou tão profundamente a ponto de nos julgarmos o “país do futuro”, quer dizer, donos daquela mesma esperança milenarista de realizar-se como utopia, em função da qual o presente adquire uma importância secundária. O sonho edênico europeu ancorou aqui mas nunca se realizou, transformando os habitantes do Brasil em cidadãos que converteram a expectativa de um futuro inalcançável em maneira de ser. Se acrescentarmos a isso as ondas de imigrados que aqui chegaram das mais diversas partes do mundo, igualmente em busca da salvação paradisíaca, teremos uma ideia aproximada do que se tornou o “povo” brasileiro: um bando de desterrados que encontrou na palavra “saude” a expressão máxima do sentimento de estar exilado em seu próprio país.

Num filme de Júlio Bressane, *O monstro caraíba* (1975), explicita-se de forma magnífica essa perplexidade do “Homo brasiliensis”. Ao ser entrevistado, o personagem principal (um arqueólogo ironicamente chamado Brasil) responde: “Fui, sou e serei o caraíba” — ou seja, o *estrangeiro*, em língua tupi. O arqueólogo vai para uma ilha selvagem em busca de inscrições antigas mas, lá chegando, encontra cobras, sapos e lagartos de louça e uma onça empalhada, tudo no meio do mato real. Inevitavelmente estrangeiro para

si mesmo, o Brasil teria sua identidade na imitação do *outro*, no artifício. Seu caráter nacional surgiria como uma paródia da realidade estrangeira ou, em outras palavras, uma paródia das próprias pretensões ou promessas de ser nacional, de modo que nem mesmo sua tão decantada natureza está imune ao perigo de tornar-se um imenso não ser, como atestam os megaincêndios que assolaram o estado de Roraima entre 1997 e 1998.¹⁰

Na verdade, conhecer o Brasil é mergulhar num enigma feito de superlativos. Ele possui a maior floresta tropical do mundo, a Amazônia. Do ponto de vista territorial, trata-se da quinta maior nação do planeta, com seus 8 547 000 quilômetros quadrados — área pouco menor que a dos Estados Unidos, mas 35 vezes maior que a do Reino Unido e quinze vezes a da França. Nesse imenso território, que cobre quase metade de toda a área da América do Sul, vivem mais de 207,7 milhões de pessoas, perfazendo a quinta maior população nacional da Terra. A cidade de São Paulo, por sua vez, conta-se entre as maiores megalópoles do mundo. No cenário internacional, a economia do Brasil chegou a figurar entre as sete mais vigorosas, posição que perdeu apenas nos últimos anos.¹¹

Ao mesmo tempo, os superlativos brasileiros ocorrem também do ponto de vista das carências, com problemas quase insuperáveis. Chegamos a ter, por exemplo, uma das mais altas dívidas externas do mundo. Em 1995, segundo o relatório do Banco Mundial, conseguimos o primeiro lugar em termos de desigualdade social: 51,3% da renda nacional estava concentrada nas mãos de apenas 10% da população, enquanto os 20% mais pobres tinham apenas 2,1% da renda total.¹² Dados coletados em 2015 indicavam, segundo documento do Ministério da Fazenda, que o Brasil era o país mais desigual na comparação com as nações da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). Apesar de arrecadar mais tributo do que governos semelhantes, o sistema redistributivo brasileiro costuma funcionar como um “Robin Hood às avessas”, na expressão do mesmo documento, porque tira do pobre para dar aos mais ricos.¹³ Na década de 1990, ainda havia trabalho escravo em numerosos pontos do país, com “empregos” cujo salário eram duas refeições diárias.¹⁴ A situação, infelizmente, pouco mudou: no período entre 2002 e 2013, mais de 2 mil pessoas foram resgatadas de trabalho

escravo por ano, tendo chegado a 6 mil só em 2007.¹⁵ A rápida degradação das grandes cidades brasileiras colocou-as entre as campeãs de violência: em 2016, os homicídios no Brasil representaram mais de 10% do total registrado no mundo inteiro e projetaram o país como campeão em número absoluto de homicídios do planeta.¹⁶ Em educação, caminhamos devagar demais: relatório da PNAD-IBGE constatou que, em 2016, mais da metade da população adulta do Brasil ainda não tinha acesso ao ensino médio. E o número de analfabetos chegou a quase 12 milhões — o que significou um recuo lento na taxa de analfabetismo, em relação aos anos anteriores. Enquanto isso, menos de um terço das crianças com até três anos frequentava uma creche.¹⁷ No quesito moradia, quase 1,5 milhão de crianças brasileiras moravam em favelas em 1998. Não é de estranhar que a prostituição infantil tenha atingido proporções alarmantes, em especial nas regiões mais depauperadas, que já nos colocaram na rota internacional dessa modalidade de turismo sexual. Dados assim levaram os especialistas a prever um futuro sombrio, com um alto contingente da juventude brasileira antecipadamente colocado à margem do mercado de trabalho, sem alternativa senão a delinquência e o narcotráfico.¹⁸ A previsão se mostrou correta. Em 2015, o estudo Cenário da Infância e Adolescência no Brasil, divulgado pela Fundação Abrinq, declarou que 40% das crianças brasileiras até catorze anos — ou seja, mais de 17 milhões — viviam em situação de extrema pobreza.¹⁹

Oscilando escandalosamente entre o ser e o faz de conta, o caso brasileiro ilustra muito bem aquele conhecido ditado: “Dize-me o que apregoas e te direi o que te falta”. Por exemplo: fala-se muito da nossa cordialidade. Essa afirmação é tanto mais insistente quanto se sabe que, com ela, se pretende encobrir as inúmeras rebeliões populares que pontilham de sangue a história do Brasil. Encobrem-se também as não menos violentas investidas brasileiras contra os territórios de seus vizinhos — algumas das quais muito bem-sucedidas, com ou sem o auxílio dos diplomatas nacionais. É, aliás, muito conhecido o caso do barão do Rio Branco, responsável por inaugurar o estilo ágil do Itamaraty, e de quem os biógrafos dizem que “seu passatempo favorito eram as questões limítrofes”. Graças a esse passatempo, o estado do Acre foi tomado à Bolívia, com promessa de compensação por uma estrada

de ferro boliviana que o Brasil nunca terminou de construir.²⁰ Contra o Paraguai, houve a famosa Guerra da Tríplice Aliança, em 1865, por meio da qual o Brasil “recebeu” como despojo de guerra 60 mil quilômetros quadrados de terras do país derrotado.²¹ Ainda no século XIX, os brasileiros realizaram investidas esparsas contra os territórios da Venezuela, do Peru e da Argentina. Calcula-se que nossa fronteira avançou, informalmente, uns cem quilômetros Paraguai adentro, na região do Alto Paraná, o mesmo ocorrendo com o Uruguai, num período em que suas terras fronteiriças podiam ser fartamente adquiridas por fazendeiros brasileiros.²²

Para lançar ainda mais dúvida sobre o mito da nossa cordialidade, é preciso lembrar que, na década de 1980, o Brasil chegou a ser o sexto maior exportador de armas do planeta — armas tanto para defender a segurança nacional quanto para render divisas no comércio com países árabes e do assim chamado Terceiro Mundo. Segundo a revista alemã *Der Spiegel*, a vocação bélica seria ainda mais significativa no contexto da economia brasileira: as armas chegaram a alcançar o terceiro item das exportações do país, só sendo suplantadas pelo café e pela soja.²³ Em 2015, um artigo de *O Globo* anunciava que o Brasil era o quarto maior exportador de armas leves do mundo.²⁴ Em 2017, passou a ocupar o terceiro lugar: num mercado de 6 bilhões de dólares, as armas leves brasileiras detinham quase 10% do total.²⁵

A própria bandeira brasileira ilustra o mecanismo de compensação mediante o qual exibimos aquilo que mais nos faz falta: basta abrir os jornais para constatar como estamos longe do tão decantado lema “Ordem e Progresso”... O general De Gaulle deu testemunho do seu descrédito quando, visitando o Brasil na década de 1960, afirmou: “Este não é um país sério”. E poderia ser sério um país que usa suas leis para não cumpri-las? Por exemplo, desde janeiro de 1989 somos formalmente antirracistas, graças à lei 7716. Mas isso que poderia ser um avanço acabou ajudando a corroborar as ideias de *democracia racial* e *nação morena* como instrumentos de um racismo ainda mais requintado por ser menos explícito. Neste “paraíso multicultural”, os negros foram relegados à condição de casta inferior e raras vezes conseguiram ultrapassar os limites econômicos das favelas — tudo isso sob a proteção de uma Constituição pretensamente liberal. Em 1998, um estudo da

organização não governamental Fase (Federação dos Órgãos para Assistência Social e Educacional) revelou que, comparativamente à média brasileira de 66,4 anos, a expectativa de vida na população de origem negra era de 59 anos — o que significava que essa faixa populacional só então teria alcançado o nível que o país tinha na década de 1970. Enquanto a população branca morria em geral do coração (doença de rico), segundo um estudo da Universidade de São Paulo, em 1995, a principal causa de morte entre os negros brasileiros era o homicídio por arma de fogo. Como exemplo eloquente, entre janeiro e março de 1991, 86% das pessoas assassinadas no Recife eram negras.²⁶ Na contramão das expectativas em relação às mudanças ocorridas, o *Atlas da violência* elaborado pelo Ipea em 2017 constatou que, a cada cem pessoas assassinadas no Brasil, 71 eram negras. E mais: enquanto a mortalidade de mulheres não negras (brancas, amarelas e indígenas) caiu 7,4% entre 2005 e 2015, entre as negras o índice subiu 22%.²⁷

Numa pesquisa Datafolha de 1995, 50% dos negros entrevistados ganhavam pouco acima do salário mínimo. Se a cifra entre negros e brancos iniciando a vida escolar se equilibrava, essa pesquisa apontou uma situação bem diferente no grau universitário. Entre os 50 mil estudantes da USP, o número de negros não chegava a 2%.²⁸ Em 2016, a quantidade de alunos pretos e pardos aprovados no vestibular para a USP foi de 3,2% do total. No curso de medicina, um dos mais concorridos e elitizados, dos 298 ingressantes, 79,9% eram brancos; 0,7% pretos; 7,4% pardos; 12,1% amarelos e nenhum indígena.²⁹ Em 2014, pesquisas mostraram que, apesar de a população negra estar mais capacitada profissionalmente, ainda ganhava menos que a de brancos. A média de salário entre negros graduados era de R\$ 3777,39 contra R\$ 5589,25 dos brancos, uma diferença de 47% a mais.³⁰ Enquanto isso, o samba, a feijoada e o candomblé — legítimos frutos da cultura afro-brasileira — foram oficializados como típicas “coisas nossas”. A exploração “cordial” dos negros os incluiu como itens obrigatórios do turismo nacional.

Situação semelhante ocorreu com os índios — os primeiros habitantes do território brasileiro e seus mais legítimos herdeiros. Calculava-se que, à época

do descobrimento, haveria de 1 milhão a 3 milhões de indígenas no Brasil. Em 1995, estimava-se a existência de 330 mil índios, ou seja, 0,16% do total de brasileiros — isso considerando que, nos anos 1990, a população indígena dobrou. Das 230 nações supostamente existentes em 1900, a Funai não conseguiu registrar mais do que 215. Ao longo destes séculos, os autóctones foram sendo dizimados por doenças trazidas pelos brancos — varíola, gripe, tuberculose, doenças venéreas. Essa situação melhorou, mas as estatísticas atualizadas levam às mesmas conclusões. Segundo o Censo de 2010 do IBGE, o último grande levantamento demográfico feito no Brasil, 0,4% (896 mil) da população brasileira era formada por índios, distribuídos em 305 etnias.³¹

Nos anos 1990 era comum índios morrerem em chacinas, já que 80% dos seus territórios sofriam invasões, quando não eram espoliados pelo próprio governo federal ou por empresas comerciais que destruíam suas florestas e as poluíam. Com as reservas indígenas nem sempre demarcadas e respeitadas, a caça diminuiu e as terras plantáveis se esgotaram. Assim, a fome assolou tribos inteiras. Por isso, muitas vezes os índios passaram a mendigar, no interior do país — onde tornaram-se alcoólatras e sofreram verdadeiras epidemias de suicídio, como no Mato Grosso do Sul. Muitas vezes, premidos pelas necessidades, acabavam vindo para as grandes cidades, onde perdiam os últimos traços de sua cultura e sobreviviam malnutridos, na condição de remanescentes de tribos em extinção — como no caso dos guaranis que habitam a periferia da Grande São Paulo.³² Passaram-se os anos e a situação indígena continuou grave. Em 2017, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) realizou uma audiência para discutir denúncias sobre a falta de atuação do Estado brasileiro em relação à violência contra os povos indígenas. Acordos de demarcação de terras e proteção de líderes continuavam lentos e até mesmo chegaram a regredir, gerando frequentes decisões de despejo de comunidades autóctones.³³

E, no entanto, um dia já tivemos o cacique xavante Mário Juruna como deputado na Câmara Federal. Para evidenciar como nosso sonho é um pesadelo feito de ironias.

4. O estado de vir a ser

Começemos pela lubrificação. Nos Estados Unidos, o gel lubrificante KY (o famoso “queiuaí”) sempre teve alto consumo entre os homossexuais, sendo consagrado até por poetas que celebraram seu tubinho de notória utilidade. Numa cultura escrupulosa, mas objetiva como a protestante, a bula americana indicava a importância do KY para fins ginecológicos e hospitalares: útil na solução de secura vaginal e “excelente para facilitar a inserção de termômetros retais”. Para bom entendedor, a menção estava feita, em se tratando de uma democracia puritana mas tão capitalista que visava todos os consumidores possíveis, inclusive aqueles/as que gostam de “termômetros” mais encorpados.

Quando o KY chegou ao Brasil, com grande atraso aliás, as indicações mudaram, ainda que o fabricante americano continuasse o mesmo. Pudicamente, a bula brasileira mencionava, com falsos detalhes científicos, a importância da lubrificação vaginal, mas omitia a utilidade do gel para fins hospitalares e assemelhados não tão hospitalares — por exemplo, o sexo anal praticado por homo e heterossexuais. Tal mudança é emblemática da “maneira de não ser” nacional, que confunde tolerância com hipocrisia. Ainda mais se considerarmos que, dentro das fronteiras eróticas brasileiras, a bunda é a parte da anatomia humana preferida. Aqui, mostra-se a bunda por toda parte e sob qualquer pretexto. Nas praias, ela realça fios dentais

generosamente mínimos. Na TV, é ostentada sem sutilezas, sobretudo no Carnaval. Ela enche também os outdoors: “Dê pra quem você gosta”, dizia certo anúncio de jeans do Dia dos Namorados, com uma bunda feminina em primeiro plano. Não por acaso, 47% dos homens brasileiros admitiam praticar sexo anal, em pesquisa dos anos 1990, apesar de terem dado outras respostas sobre sexualidade muito conservadoras.¹ Pela popularidade do bumbum, era de se esperar que a bula do KY brasileiro faria no mínimo certa menção sutil, como no similar americano, visando seus maiores consumidores potenciais. Descontando o zelo pela “integridade da família brasileira”, o motivo de tal parcimônia pode ter sido algo bem mais banal e realista: evitar sugestões que induzissem à tentação, num país pródigo em nádegas a cada esquina. E depois, dirão, esse é o tipo de coisa que fica implícito. Afinal, estamos num país onde o mais importante é muitas vezes o mais mascarado.

A mania de “dar um jeitinho” reflete-se nas mais diversas circunstâncias da sinuosa vida erótica brasileira. Por exemplo, não existem leis anti-homossexuais no Brasil, seja na Constituição, seja no Código Penal (verificar mais detalhes na parte III). Mas, quando queria mostrar serviço, a polícia realizava batidas e, mais constantemente do que se possa supor, os representantes da ordem humilhavam homossexuais em lugares públicos e privados. Criavam-se razões indiretas (“atentado ao pudor”, “vadiagem” ou “consumo de drogas”) para deflagrar uma repressão que se devia ao autoritarismo básico da organização social brasileira e a um dos seus mais genuínos reflexos: o machismo, muitas vezes de mãos dadas com a hipocrisia. Mas não se poderia levar a sério nem sequer os truculentos machos nacionais — que também participam do jogo de *esconder como forma de realçar*. Eles podem estar perseguindo, nos homossexuais confessos, o secreto fantasma do seu próprio desejo, que os atormenta.

Assim, em 1978, quando da perseguição jurídico-policial que quase fechou o jornal *Lampião*, então definido pela mídia como “porta-voz dos homossexuais brasileiros”, descobriu-se que a autoridade federal responsável pela repressão tinha histórias pouco recomendáveis no seu passado — e provavelmente temia que a “imprensa guei” revelasse isso em fofocas de

coluna social. Lembro também o caso de um amigo homossexual que certa vez foi sem motivos atacado, espancado e ameaçado de morte, em plena rua e durante o dia, por um policial à paisana, a quem não conhecia nem sequer tinha dirigido um olhar, mas que talvez fosse atraído por sua desmunhecação; esse amigo me contou que ficou espantado porque a atitude do policial lembrava, em tudo, a de alguém que o atacava sexualmente. E, no Nordeste, onde o machismo pode criar situações trágicas, surpreende o número de homens casados e com vida sexual dupla. Contavam-se casos de muitos bofes homossexuais (enrustidos, evidentemente) dentro das polícias locais. Na Bahia, conheci um rapaz especialista em ter amantes machões; seus encontros eram sempre do mesmo jeito: bebiam cerveja num bar, cuspiam virilmente para o lado e comentavam suas últimas conquistas femininas — enquanto se tocavam de forma libidinosa, por debaixo da mesa. Claro que acabavam sempre numa cama do hotel mais próximo.

O machismo brasileiro pode ser uma forma exuberante de buscar a homossexualidade, mais do que uma maneira de declinar dela ou simplesmente rechaçar os viados. Nosso machão veste essa couraça para se defender de algo que o fascina — mais ou menos como o refrão “Ordem e Progresso” esconde nossa propensão interior ao caos, à desordem. Tanto quanto no caso paradoxal do machão nacional, pode-se dizer que o anseio brasileiro pela ordem e pelo caos é uma mistura quase inextricável, como parte de um mesmo movimento transbordante. Tende-se à sombra de modo tão impetuoso como se tende ao brilho. Dos brasileiros disse, certa vez, a revista *Time* que “nenhuma crença é tão rígida que não possa ser virada do avesso e nenhum inimigo tão odiado que não possa ser abraçado”.²

Por outro lado, certos analistas do “caráter brasileiro” afirmavam, não sem um grande risco de generalização, que nossa propensão à mistura dos contrários é, na verdade, resultado do traço básico desse caráter, ou seja, a tendência à conciliação, que daria a ilusão de sensatez, quando não de cordialidade. Mas eles referiam-se também (com certo pudor e constrangimento) a uma outra tendência que, graças a controvertidas circunstâncias históricas, teria se tornado endêmica nos brasileiros: a indolência, que levaria inevitavelmente à devassidão. Para tanto, tais autores

gostavam de citar o testemunho dos viajantes estrangeiros que visitaram o Brasil, em diversas épocas. Essa é, aliás, outra das nossas tendências: chamar o testemunho dos brasilianistas. Acho que há uma explicação plausível: nós, brasileiros, só teríamos certeza do que somos quando confrontados com estrangeiros. Por isso, o tubinho americano de KY revela nossas diferenças.

E, no entanto, como compreender a exuberante explosão de ludismo erótico em meio a situações de miséria extrema? Trata-se dessa mesma oscilação pendular entre a luz e a sombra, vida e morte, amor e ódio, que apesar de tão contrários são tão próximos quanto os dois extremos de uma ferradura — para usar uma expressão cara ao general Golbery. Abundam exemplos disso na América Latina. Conheci, certa vez, um missionário espanhol que se confessou escandalizado, logo após chegar à Colômbia, porque os índios gastavam parte do seu mísero dinheirinho em fogos de artifício, que soltavam alegremente nos dias de festa religiosa. O padre contou ter demorado anos até entender esse elemento estranho ao contexto cultural europeu: na América Latina, os sentimentos têm a linguagem da paixão e generosidade diante da vida, que é despendida sem previsão de riscos — talvez pelo convívio cotidiano e palpável com a morte. Ele compreendeu que, por sua capacidade de ser inútil, a paixão significa “na era histórica, uma tentativa momentânea de superar o utilitarismo da cultura e, com isso, o caráter quantitativo e instrumental da organização cultural” — nas palavras do psicanalista austríaco Igor Caruso.

Tanto quanto as orgias públicas que ocorriam durante as grandes pestes medievais na Europa, o Carnaval brasileiro também poderia — com suas explosões do instinto sexual — constituir “uma resposta habitual a catástrofes coletivas e ameaças sociais”.³ Durante esses quatro dias, ocorre um movimento de exacerbação sensual e uma espécie de delírio coletivo em que o princípio do prazer eclode onipotente e as regras — ou aquilo que a razão oferece como freio — perdem o sentido. Então, tudo pode acontecer (ver parte VII, capítulo 34). É tal a ruptura com a sensatez durante as folias carnavalescas que até a polícia brasileira, normalmente muito violenta, age com precaução, temerosa de revanches ou explosões em cadeia.

No Carnaval, os instintos não pedem licença para passar; dança-se, canta-

se, trepa-se, briga-se, rouba-se e mata-se num único movimento tornado voragem, de modo que Freud talvez pudesse acrescentar dados preciosos à sua inacabada “metapsicologia” se tivesse conhecido o Carnaval brasileiro. Abrindo caminho no coração da nossa miséria, pode-se encontrar esse gosto pela devassidão, fartamente presente no decorrer da vida e da história brasileiras — caso da já mencionada *bunda*, exuberante parte da anatomia humana, que goza de um lugar quase privilegiado em nosso erotismo, tanto nas camas quanto nas ruas. É nesse universo lúdico e em constante ebulição que se encontra a presença (para tantos historiadores incômoda) da prática homossexual. Presente em solo brasileiro nos seus teores mais diversificados, ela não só scandalizou os viajantes estrangeiros, mas também os fascinou e seduziu, até o ponto de instilar-lhes a desordem interior, como se verá na parte II deste livro.

Se, como queria Michel Foucault, praticar a homossexualidade é estar em devir, a vivência homossexual não parece se contrapor ao estado de vir a ser característico de uma nação feita de grandes enigmas e de identidade tão fluida quanto o Brasil. Por isso, uma das já mencionadas finalidades deste livro é confrontar as reiteradas tentativas de esconder a vivência homossexual sob o tapete da história brasileira. Mas lembro que essa minha intenção não quer ser confundida com certo esforço em se integrar o homoerotismo a um pretenso “caráter nacional brasileiro”, como se se tratasse de mais um item em nosso cardápio turístico. (Para afirmar essa falsa “exclusividade nacional”, seria preciso negar a intensíssima atividade homossexual em tantos outros países, desde a Antiguidade até nossos dias.)

Uma análise histórica da homossexualidade tal como os brasileiros a vivem deveria ser menos a história da permissividade emanada dos mecanismos de controle social (evoluindo da Inquisição e censura policial para a psiquiatria, o saber universitário e a mídia) e mais o levantamento de vestígios de um desejo indômito, que floresce de modo subjacente, seja nos quintais da província, seja nos banheiros públicos das grandes cidades. Com certeza, o que se lerá aqui não pretende ser um trabalho acabado nem definitivo, mas uma viagem, com impressões (às vezes sentimentais), pelos intestinos eróticos do Brasil.

Parte II

O Brasil visto da Lua

*Não existe pecado do lado de baixo do equador:
vamos fazer um pecado rasgado, suado a todo vapor.*

“Não existe pecado ao sul do equador”,
canção de Chico Buarque e Ruy Guerra

5. “Pareço estar em Sodoma, e pior ainda...”

Em sua carta ao rei de Portugal sobre o descobrimento do Brasil, o escrivão Pero Vaz de Caminha parecia ter o Paraíso ante seus olhos: “As águas são muitas e infindas. E em tal maneira é grandiosa [esta terra] que querendo aproveitá-la tudo nela dará”. Nessa visão do Paraíso, não era possível ignorar os corpos nus que o povoavam. Mais de uma vez, Caminha descreveu seus habitantes como “mancebos em geral bem-feitos, [...] de bons rostos e bons narizes” e “seus corpos são tão limpos, tão gordos e formosos a não mais poder”. Com olhar arguto, observou várias vezes que os índios não eram circuncisos, mas, ao contrário, eram “assim como nós”. Relatou também que “não fazem o menor caso de cobrir ou mostrar suas vergonhas, e nisso são tão inocentes como quando mostram o rosto”.¹

Espécie de anjos de candura infantil, assim eram para ele os habitantes desnudos desse Paraíso. Mas a impressão de Caminha estava longe de vir a ser uma unanimidade. Se muitos viajantes europeus do período da conquista consideraram os índios brasileiros como seres puríssimos (alimentando o mito renascentista do “bom selvagem”), outros tantos os julgaram seres “piores que as feras” (ou “animais de rosto humano”, conforme afirmou o capitão francês Villegagnon, em carta a Calvino). Para os livres-pensadores

da Renascença, os índios eram humanos e deviam ser respeitados; para os comerciantes escravistas ou missionários fanatizados, eles não passavam de animais selvagens a serem domesticados ou doutrinados.

Segundo o botânico alemão Carl Friedrich von Martius, que viajou pelo Brasil no princípio do século XIX, os índios encontravam-se física e moralmente decadentes, no ocaso de sua civilização. Como evidência biológica disso, Von Martius apontava os pênis indígenas, geralmente pequenos e de difícil ereção, apesar de se tratar de homens altos e musculosos.² Além do mais, ele os considerava sexualmente frios, ao contrário de suas mulheres — que seriam exigentes e ardorosas, com atividade sexual indo dos doze aos setenta anos, conforme o testemunho escandalizado do português Gabriel Soares de Sousa, no século XVI.

Alguns naturalistas viam nessa defasagem entre macho e fêmea o motivo pelo qual as índias preferiam os colonos brancos. Gabriel Soares verificou que, para aumentarem o tamanho de seus modestos membros viris, os silvícolas tupinambás — “tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam” — colocavam sobre o pênis o pelo de um bicho peçonhento que o fazia inchar e aumentava-lhe a dimensão — “com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer”. Esse viajante, que escreveu um tratado sobre a vida e a paisagem brasileiras, também relatava que outro costume indígena, o de envolver o pênis, era menos para protegê-lo do que para exibi-lo “por galantaria”.³ De fato, em 1648, o alemão Marcgraf relatou que os silvícolas conservavam o membro viril dentro de uma espécie de estojo, o que ainda foi corroborado pelo alemão Karl von den Steinen, no final do século XIX, e posteriormente por inúmeros antropólogos.⁴ Em 1555, ao tomar posse da baía de Guanabara, consta que o comandante francês Villegagnon instalou seus soldados numa ilha para evitar contato com as índias, que ele chamava de “cadelas selvagens”, por causa de seu apetite sexual; se transgredissem tal ordem, os soldados podiam sofrer açoites e até pena de morte.

Por causa desse pansexualismo ao mesmo tempo libidinoso e cândido, o historiador Abelardo Romero, não sem indignação, apelidou os silvícolas do Brasil de “devassos no Paraíso”. A verdade é que, entre os indígenas, os

códigos sexuais nada tinham em comum com o puritanismo ocidental daquela época; por exemplo, davam pouca importância à virgindade e até condenavam o celibato. Em 1556, o francês André Thevet observou que os índios ofereciam suas filhas para os estrangeiros em troca de qualquer ninharia. No mesmo período, o viajante alemão Hans Staden relatava que, entre os silvícolas, o inimigo vencido tinha o direito de dormir com a esposa e a filha do seu captor antes de ser morto. O jesuíta português José de Anchieta confessou nunca ter ouvido falar de um índio que tivesse matado sua mulher por causa de adultério ou ciúme; e Gabriel Soares relatava, ainda no século XVI, que as índias chegavam a arranjar novas amantes para seus próprios maridos. Aliás, tanto a poliandria quanto a poligamia foram comumente verificadas entre os silvícolas. O viajante holandês Joan Nieuwhof, que visitou o Brasil no século XVII, afirmava ter conhecido um cacique chamado Janduí, com 120 anos e cinquenta esposas.⁵ Vários cronistas estrangeiros referem-se também ao fato de que os índios gostavam de contar em público suas façanhas sexuais, sem nenhum pudor e, provavelmente, fantasiando boa parte do que narravam. Isso tudo parecia surpreendente aos cristãos, desde o início ora chocados, ora maravilhados com a tranquila nudez dos silvícolas.

Mas, entre os costumes devassos dos habitantes desse Paraíso tropical, nada chocava mais os cristãos da época do que a prática do “pecado nefando”, “sodomia” ou “sujidade” — nomes então dados à relação homossexual que, segundo o pesquisador Abelardo Romero, “grassava há séculos, entre os brasis, como uma doença contagiosa”.⁶ Em 1843, Von Martius observava que os descobridores do Brasil ficaram pasmos ante a rudeza dos autóctones “maculados pelo *peccatum nefandum* e pela antropofagia”, até quase duvidarem de que se tratava de seres humanos.⁷ Tal horror era compreensível: para os europeus — católicos ou reformados —, a sodomia inscrevia-se entre os quatro *clamantia peccata* (“pecados que clamam aos céus”) da teologia medieval.

É provável que o padre Manoel da Nóbrega tenha sido o primeiro visitante a notar esse costume no Brasil quando, em 1549, comentou que muitos colonos tinham índios por mulheres, “segundo o costume da terra”. Em 1587,

o português Gabriel Soares de Sousa verificava que os tupinambás

são mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais não se têm por afronta; e o que serve de macho se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas.

Ou seja, existiria até alguma coisa parecida com a nossa prostituição masculina. Mas, para Gabriel Soares, piores ainda eram seus vizinhos Tupinaé, “muito mais sujeitos ao pecado nefando do que os Tupinambá”.⁸ No mesmo século, mais precisamente em 1576, outro português — Pero de Magalhães de Gândavo — também observava que os índios “se entregam ao vício [da sodomia] como se neles não houvera razão de homens”.⁹ Em 1577, o francês Jean de Léry relatava que, quando discutiam entre si, os índios brasileiros xingavam-se com o palavrão *tivira* (ou *tibirô*), que na língua tupi seria sinônimo de “viado” — e que literalmente significa “homem do traseiro roto”.¹⁰ No princípio do século XIX, Carl von Martius relatou, entre os índios Guaicuru, a existência dos chamados *cudinas*, homens castrados “que se vestem como mulheres e se entregam exclusivamente a ocupações femininas como: fiar, tecer, fabricar potes etc.”.¹¹ Tal costume foi confirmado, em 1894, pelo etnólogo italiano G. A. Colini entre os Guaicuru-Caduveo, para quem os *cudinas* ou *cudinhos* (nomes designativos dos animais castrados) representavam na tribo o papel de prostitutas.¹²

Em 1859, ao viajar pelo Nordeste brasileiro, o pesquisador alemão Avé-Lallement tentava uma explicação ao escrever que, entre os índios Botocudo, não havia homens e mulheres mas homens-mulheres e mulheres-homens, pois sua própria constituição física não variava muito de um sexo para o outro — ao contrário do sistema patriarcal-ocidental, responsável pelos padrões de força no homem e de fragilidade na mulher, conforme a análise do sociólogo Gilberto Freyre. Essa indiferenciação, segundo Freyre, não distinguiria dentro da tribo aqueles “efeminados” ou “desviados dos extremos” [sic], tanto quanto costuma ocorrer em outros grupos, por força de uma acentuada diferenciação cultural entre masculino e feminino. Viajando pelo Brasil central, em 1894, o alemão Karl von den Steinen testemunhou que, dentro do *baito* (ou casa dos homens, onde só se permitia a entrada de

varões, após severas provas de iniciação), os mancebos da tribo Bororó se relacionavam sexualmente entre si, com toda a naturalidade, além de se dedicarem a trabalhos extremamente delicados, conforme as palavras do próprio Steinen:

Quão elegante e nitidamente os homens trabalhavam, notava-se principalmente no arranjo das flechas. Havia aí muitas habilidadezinhas que parecia mais natural devessem ser confiadas a delicadas mãos femininas. Por exemplo, o adorno feito de miúdas e variegadas penugens, que eram postas uma a uma no chão e meticulosamente arranjadas. E mesmo numa roda de fiandeiras não se podia tagarelar e rir mais do que aí no *baito*! Certamente, era pouco feminino quando de repente, para variar, levantavam-se dois dos trabalhadores e ofereciam o espetáculo de uma luta corporal que os demais acompanhavam com o maior interesse. Erguiam-se, lutavam, derrubavam-se e depois continuavam seu trabalho, ou deitavam-se para o *dolce far niente*. Muitas vezes encontravam-se pares enamorados que se divertiam debaixo de um comum cobertor vermelho. Ninguém se incomodava com isso, excepto alguns amigos atormentados pelo ciúme e que haviam de contentar-se com o poderem sentar-se ao lado do casal e palestrar com este.¹³

Pode-se imaginar o espanto dos cristãos ao constatar que a própria medicina indígena era frequentemente exercida através do relacionamento sexual do pajé com seus enfermos, inclusive mediante intercuro anal. Nos idos de 1820, Carl von Martius relatou uma curiosa conversa com um pajé da tribo dos Coeruna no Pará: inquirido sobre a forma de curar os doentes, o índio fez um gesto obsceno e desenhouno maliciosamente um falo no chão. O escandalizado Von Martius contava que entre os xamãs brasileiros “a magia se transmite por sensualidade, e predominará por muito tempo ainda nos povos selvagens, enquanto não se tornarem castos”. Segundo suas informações, o pajé mais velho transmitia os conhecimentos curativos “à custa da prostituição [...] no ato da cópula carnal”, através da qual passava sua “força desconhecida” aos discípulos mais novos. Para tanto, “o velho pajé escolhe um rapaz com o qual fica algum tempo em lugar solitário”, e o que deveria funcionar “como iniciação nos segredos da feitiçaria serve apenas para entregar sexualmente o aluno a seu mestre”.¹⁴

Encontram-se também relatos, um pouco mais vagos, sobre mulheres indígenas em papéis masculinos — as *tribades*, termo paracientífico muito usado por estudiosos antigos.¹⁵ O padre Pero Correa escrevia, em 1551: “Há cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras coisas

seguem ofício de homens e têm outras mulheres com quem são casadas”.¹⁶ Em torno de 1576, o português Pero Magalhães de Gândavo, que viveu no Brasil nesse período, também atestou a existência de mulheres Tupinambá com prática homossexual. Conta ele:

Algumas índias se acham nestas partes que juram e prometem castidade e assim não casam nem conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem; estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com seu arco e flechas e à caça: enfim que andam sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve e que lhe faz de comer como se fossem casadas.¹⁷

Em compensação, tais índias assumiam dentro da tribo toda espécie de parentesco e obrigações devidas pelos homens num casamento.¹⁸ Também Gabriel Soares de Sousa reportou, em 1587, “umas mulheres que dizem ter uma só teta, que pelejam com arco e flecha, e se governam e regem sem maridos”, consideradas grandes inimigas dos índios Ubirajara, na Bahia.¹⁹ No século seguinte, um outro documento, atribuído ao português Ambrósio Fernandes Brandão, mencionava entre os gentios

muitas donzelas que [...] totalmente fogem de ter ajuntamento viril, pretendendo de se conservarem virgens, e para que o possam melhor fazer, se exercitam no arco e na flecha, com andarem de ordinário pelos campos e bosques, à caça de brutas feras, nas quais fazem grandes presas, recreando-se neste exercício.²⁰

Essas “índias virgens”, na expressão do pudico narrador, remetiam diretamente à lenda das amazonas, supostas habitantes da região que hoje leva seu nome. Foi Francisco de Orellana, descobridor do rio Amazonas, quem primeiro se referiu a uma tribo de mulheres guerreiras, que teriam atacado sua expedição em 1541, nas proximidades da atual Óbidos paraense. Séculos mais tarde, antropólogos e pesquisadores encontraram sinais de sua existência nas narrativas míticas de tribos brasileiras, que fazem várias referências às *icamiabas*, isto é, mulheres sem homem ou sem marido.²¹ Como no estreito quadro ideológico da época não se supunha que a sexualidade feminina pudesse independender do homem, tal fenômeno era atribuído a uma disfunção masculina. Assim, o jesuíta Pero Correa não

hesitava em associar a existência das *icamiabas* à difusão do “pecado contra a natureza” entre os índios varões.²²

Diante disso que os cristãos consideravam “frouxidão de costumes” e atribuíam evidentemente ao paganismo, não é de admirar que os portugueses identificassem os indígenas com a prática da sodomia. Os conquistadores se acostumaram a chamar os índios de “bugres” ou “gentios”. O primeiro termo (já na Idade Média) e o segundo (a partir da Bíblia) aplicavam-se sem distinção tanto ao herege quanto ao praticante da sodomia; isso porque o “pecado nefando” era quase sempre associado com o pecado maior da incredulidade ou heresia.²³

Mas, se os europeus manifestavam horror à devassidão pagã, também é verdade que acabaram fascinados por ela, enquanto significava liberação de suas culpas. Para os colonos que vinham de uma Europa dizimada por disputas doutrinárias e firmemente vigiada pela Inquisição, “o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes e toda a contínua tumescência da natureza virgem era um convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido” — nas palavras do historiador Paulo Prado.²⁴ Em 1551, o padre Manoel da Nóbrega lamentava que “andam muitos filhos dos cristãos pelo sertão perdidos entre os gentios, e sendo cristãos vivem em seus bestiais costumes”.²⁵ Pierre Moreau, viajante francês que esteve no Brasil a partir de 1645, relatava que, durante o curto período da colonização holandesa em Pernambuco, “todos levavam vida lasciva e escandalosa; judeus, cristãos, portugueses, holandeses, ingleses, franceses, alemães, negros, brasileiros, tapuias, mulatos, mamelucos e crioulos coabitavam promiscuamente”.²⁶ No século XVII, tal fato foi confirmado pelo cronista português Simão de Vasconcelos, para quem os colonos em nada diferiam dos índios, “porque sendo cristãos viviam a modo dos gentios”.

Nesse contexto devasso, operava-se uma metamorfose moral: suspendia-se a culpa. Em sua famosa carta sobre a descoberta do Brasil, o escrivão Pero Vaz de Caminha comentava que as mulheres índias andavam com “suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, *não tínhamos nenhuma vergonha*”.²⁷ No século XVII, a partir de suas vivências no Brasil, o historiador holandês Caspar van Baerle,

também conhecido como Gaspar Barléu, universalizou uma curiosa observação, que se tornaria paradigmática: *ultra equinoxialem non peccari* — “para além do equador, não há pecador”.²⁸

Entre os estrangeiros aqui chegados nos séculos seguintes, criou-se um consenso não deliberado, ultrapassando os limites de nacionalidade e doutrina: parecia que os trópicos colocavam os deveres morais cristãos entre parênteses e nada mais era proibido. Assim, no século XVII, durante o período holandês, a cidade do Recife tornou-se o maior centro de prostituição da América. O citado Caspar van Baerle conta que se tinham deixado “as armas pelos prazeres”, imperando “a impiedade, os furtos, o peculato, os homicídios e a libidinagem, de sorte que era necessário um Hércules para limpar esta cavalaria de Áugias”.²⁹ Os bordéis locais eram frequentados por uma clientela composta de marinheiros e soldados, mas também de autoridades locais, conselheiros e membros da administração colonial. Muitas prostitutas de então ficaram famosas; a holandesa Sara Hendricx, por exemplo, teria chegado de navio vestida de homem para burlar a vigilância dos predicantes calvinistas. Em viagem à região, Pierre Moreau reportou a grande incidência de incestos e pecados contra a natureza “pelos quais muitos portugueses foram condenados à morte”. Ele mencionou ainda o caso de um capitão holandês que, por prática de sodomia, foi primeiro degredado para a ilha de Fernando de Noronha e depois para os cárceres de Amsterdam. Também Hermann Wätjen se referiu à frequência de casos de sodomia em Pernambuco, no século XVII. Tais fatos foram confirmados pelo pregador calvinista francês Vicente Soler. Morador no Recife durante o período da colonização holandesa, ele chegou a afirmar numa carta de 1636: “*Il me semble que je suis dans Sodome, et encore pis*” [Pareço estar em Sodoma, e pior ainda].³⁰

Algo semelhante ocorria na Bahia e no Rio de Janeiro dos tempos coloniais, onde a permissividade podia ser medida pela prática da prostituição, considerada incontrolável. Viajantes estrangeiros contam que, em ambas as cidades, as próprias damas portuguesas vestiam e enfeitavam suas escravas, para prostituí-las nas ruas como mais uma fonte de renda. Após passar três semanas no Rio de Janeiro, em 1828, Victor Jacquemont afirmou que jamais

tivera o desgosto de ver gente tão indecente quanto os brasileiros. Assim como no Recife, era comum haver no Rio de Janeiro prostíbulos instalados nos mesmos edifícios onde moravam as famílias respeitáveis. Mas os bem-comportados viajantes europeus não se escandalizavam apenas nas grandes cidades brasileiras da época. Saint-Hilaire, que visitou o Brasil nos primeiros decênios do século XIX, dizia ter encontrado prostitutas até em pequenas cidades do interior. E o inglês Edward Wilberforce contava como, em meados do século XIX, em Guarapari, surpreendeu um casal em pleno coito, à luz do dia, na varanda de uma casa, sobre uma rede; debaixo da rede, uma criança brincava. Para ele, isso talvez fosse, no mínimo, uma evidência de mau gosto.³¹

A devassidão entre o clero e dentro dos conventos brasileiros (mais detalhes na parte III) também ficou célebre, por intermédio do escandalizado testemunho de viajantes estrangeiros no Brasil. Em 1845, o conde de Suzannet declarava que “não há nada de mais desprezível do que um padre brasileiro”. Nem mesmo os severos pregadores calvinistas do período de colonização holandesa parecem ter escapado a essa espécie de anistia ao pecado, tão logo se pisava em solo brasileiro. Conta-se que, na cidade do Recife dessa época, abundavam pastores protestantes bêbados e amasiados, às vezes com mais de uma mulher. Um deles particularmente, Daniel Schagen, fora suspenso de suas funções evangelizadoras por andar com meretrizes e ter passado a morar com uma delas.³² Por isso tudo, certamente, o missionário frei Antônio de Jaboatão admitia que, no Brasil dos tempos coloniais, era inútil pregar contra a devassidão, pois “o diabo já tinha botado a âncora, e bem aferrada, nos corações”.³³

A situação parece não ter ficado muito diferente com a fuga e a mudança para o Brasil do rei de Portugal, d. João VI, em 1808. Nem após a Independência, em 1822, com a instauração de um império no Brasil. Consta que o imperador d. Pedro I, filho de d. João, tinha várias amantes, mesmo depois de casado com a arquiduquesa d. Maria Leopoldina, filha de Francisco I da Áustria. Uma dessas amantes teria sido a própria esposa do então comandante português da praça do Rio de Janeiro. Aliás, pouco antes de proclamar a Independência, conta-se que o então príncipe d. Pedro passou

uma noite num bordel de Taubaté, durante sua viagem para São Paulo. Ao visitar a Bahia, já como imperador, levou em sua comitiva de 233 pessoas tanto a esposa quanto a amante oficial, que mais tarde seria nomeada marquesa de Santos.³⁴ Quanto a seu filho e sucessor, d. Pedro II, considerado tímido e casto, dele dizia, em 1840, o representante diplomático da Áustria no Brasil, barão Daiser: “Acredito que a moralidade do jovem imperador ainda esteja intacta. Mas a imoralidade de toda espécie está de tal modo espalhada neste país e os vícios — apenas reconhecidos como tais — são tão diversos e em tão grande número que temo pelo futuro próximo”.³⁵

Faria sentido o temor do barão Daiser? Nada melhor do que consultar os estrangeiros que, na atualidade, continuaram passando pelo Brasil — “uma República Federativa cheia de gente dizendo adeus”, conforme as palavras do poeta Oswald de Andrade.

6. Vênus deitada, Urano nas esquinas

Mesmo quando mesclado à culpa ou à repulsa cristãs, o fascínio pela “devassidão quase pagã” dos brasileiros se multiplicou até o ponto de criar um estereótipo de fundo turístico. A impressão de liberação dos costumes, veiculada pelas imagens do Carnaval, sofre obviamente de generalizações e contradições. Ainda assim, o chamariz do erotismo transgressivo funcionou para estrangeiros vindos dos mais diversos países, que passaram pelo Brasil moderno ou criaram raízes nele, com atuação por vezes importante, nas mais diferentes áreas da vida nacional.

Em sua pouco conhecida estadia brasileira, o etnólogo italiano Guido Boggiani — amigo de Gabriele D’Annunzio — viveu vários anos com os índios Caduveo, entre 1892 e 1901, na região que vai do Mato Grosso do Sul ao Paraguai. Boggiani coabitava supostamente com uma índia. Segundo testemunho do antropólogo Darcy Ribeiro, tratava-se na verdade de um *cudina* (índio-mulher) que foi identificado pelos mais velhos da tribo, nas fotos feitas pelo italiano.¹

Já o polonês Zbigniew Marian Ziemiński pretendia migrar para os Estados Unidos, fugindo da guerra na Europa em 1941, mas parou fortuitamente no Brasil, onde acabou ficando até sua morte, em 1978. Dois anos depois, tornou-se um dos fundadores do teatro moderno brasileiro, ao encenar a peça

Vestido de noiva, de Nelson Rodrigues. Teve importante participação como ator no teatro, cinema e telenovelas, chegando a interpretar uma personagem feminina na telenovela *O bofe* (1972-3).² Conhecido de forma carinhosa no meio teatral como Zimba, não escondia sua homossexualidade, apesar de esse aspecto biográfico estar ausente dos estudos feitos a seu respeito.

Outro era o caso do francês Pierre Verger, grande fotógrafo, historiador e etnógrafo. Sua dedicação ao estudo das religiões fon-iorubanas na Costa do Benin e afro-baianas em Salvador e Recife o tornaram um dos maiores especialistas no tema, assim como o levaram a se consagrar sacerdote babalaô, adotando o nome iorubá de Fatumbi. Verger aportou pela primeira vez na Bahia em 1946 e lá viveu até seu falecimento, em 1996, com intervalos que o levaram para pesquisas na África, em regiões de cultura iorubá.³ Apesar de conhecido entre colegas mais íntimos como admirador confesso da beleza dos homens negros, fato que ele próprio descrevia em termos eloquentes, Verger se recusava a admitir tal circunstância em público, no que foi seguido por seus biógrafos e estudiosos. Quando o antropólogo Luiz Mott o interrogou a respeito, Verger se irritou e o acusou pejorativamente de ser um “dom Quixote da homossexualidade”.⁴

Em 2015, uma exposição dedicada à obra fotográfica de Verger, numa galeria de São Paulo, revelou esse lado oculto em fotos de belos homens negros, “como se sua lente fosse menos uma ferramenta voyeurística e mais um instrumento de afeto, ou quase de confissão do desejo”, nas palavras do crítico Silas Martí. Num livro com tais fotos eróticas, lançado anteriormente em Paris, o organizador Pascal Martin Saint Leon, amigo de Verger, confirmou que ele “não falava da homossexualidade em público, mas amava fotografar os homens com quem tinha pequenas aventuras”. E completava: “Verger se lembrava do nome de todos os homens que fotografou. Seu olhar não era o de um voyeur. Era íntimo, cheio de sensualidade. Cada foto era um momento de amor ou de felicidade”.⁵ O silêncio sobre as relações entre candomblé e homossexualidade na vida e na obra de Pierre Verger diz bem sobre o nível de moralismo que ainda afeta as pesquisas acadêmicas brasileiras, tão ciosas da sua neutralidade “científica”. Custa a crer que os pretextos implícitos nesse silêncio continuem sendo duas joias da

mentalidade conservadora: respeitar a intimidade do autor ou, ainda pior, não conspurcar sua imagem/memória.

Igualmente fascinado pelas religiões afro-brasileiras, o escritor alemão Hubert Fichte veio ao Brasil em 1969, 1971 e 1981, chegando a permanecer por vários meses, em visita ao Rio de Janeiro, Salvador, Manaus e São Luís do Maranhão, especialmente. Além de vários romances de rara inventividade, publicou estudos etnográficos visionários, por suas reflexões que excediam a ciência e, com justeza, foram chamados de “etnopoesia”. Como Verger, Hubert Fichte misturava seu encanto pelo candomblé e seu amor pelos homens. Com duas diferenças cruciais: o escritor alemão transformava as experiências homossexuais em farto material para suas obras ficcionais, ao mesmo tempo que vivia com uma companheira de longa data, a fotógrafa Leonore Mau, que chegou a ajudá-lo na publicação de algumas obras.

Para se ter uma ideia da diferença de atitude entre os dois antropólogos, basta citar um trecho de *Ensaio sobre a puberdade*, romance de Hubert Fichte escrito em 1974 — uma das minhas leituras mais instigantes, do ponto de vista de experimentos literários e atrevimentos eróticos. Na esteira do célebre “Soneto ao olho do cu”, dos poetas amantes Paul Verlaine e Arthur Rimbaud,⁶ Fichte escreveu aí uma longa celebração ao desprezado órgão. Depois de mencionar em várias línguas vocábulos e expressões referentes ao cu, Fichte termina: “Eu louvo o cu, aquele que eu posso sentir, ver, cheirar, degustar, ouvir, dentre todos o mais sensual. [...] Eu louvo o cu, que é igual a um olho, que é igual ao mundo, que é igual a um cu”.⁷ Coincidência ou não, o mesmo tipo de celebração veio repercutir no filme *Tatuagem* (2013), de Hilton Lacerda, numa cena antológica em que o ator Irandhir Santos canta a “Polka do cu”.⁸

Em seu último romance, um calhamaço de mais de oitocentas páginas publicado postumamente, Hubert Fichte narrou suas minuciosas pesquisas no candomblé baiano e inseriu matérias jornalísticas realizadas em dobradinha com a mulher, Leonore, para jornais, revistas e programas de TV da Alemanha — inclusive entrevistas com Oscar Niemeyer e, em curta estadia no Chile, com o presidente Salvador Allende, obtendo grande repercussão

por anteceder por pouco o golpe de Pinochet. Mesclado ao trabalho jornalístico e às pesquisas antropológicas, Fichte contou em viés ficcional suas aventuras homossexuais nessas cidades brasileiras, onde frequentou fartamente zonas de prostituição masculina e festas de Carnaval, enquanto testemunhava perseguições policiais e outras violências contra gueis e travestis, durante a ditadura militar. Há cenas sexualmente explícitas, às vezes banhadas em tom de ironia. No Rio de Janeiro, paquera nas praças e no banheiro masculino da Central do Brasil, onde descreve em detalhes o grande número de homens exibindo seus paus eretos, que ejaculam em série. Adentra fascinado o mítico Cine Íris, centro da pegação guei carioca, e vai acabar num hotelzinho com um motorista de ônibus, que reivindica um aumento de preço na transa pelo fato de já ter sido policial. Em sua narrativa delirante, invadem a cena os fantasmas de Euclides da Cunha, João do Rio e Aluísio Azevedo.⁹ Em Salvador, comenta o encontro entre “dois etnólogos gays, um mais jovem e outro mais velho” — sendo Fichte o jovem e o velho ninguém menos do que Pierre Verger, com quem tem diálogos picantes sobre a beleza dos negros baianos e a quem se refere, de forma um tanto irônica, como “papa”. Fichte constata diferenças significativas desde sua última visita: “A Bahia de Todos os Santos se transformara em Bahia de Todas as Santas, em uma Salvador feita de picas, de paus, de cacetes, como haviam dito no Rio, Pau Brasil; os paus batiam”.¹⁰ No final do romance, Fichte narra sua volta à Alemanha, quando tem notícias da eclosão de uma nova doença mortal que atinge homossexuais. Olha para trás e se pergunta: “O Brasil sucumbiria?”. Pensa nos cinemas que ficariam vazios, cobertos de mofo, e nos michês morrendo de fome. Anota seu medo de que o Cine Íris acabaria. O Cine Íris morrer? Recusa-se a acreditar: “O Íris era mais antigo que a maré alta e a maré baixa”, concluiu num tom profético. Em 1986, Hubert Fichte sucumbiu ele próprio à aids.

O americano de origem italiana Leonardo La Ponzina, mais conhecido como Lennie Dale, chegou em 1960 ao Rio de Janeiro, onde fixou residência e desenvolveu boa parte de sua vida artística. Bailarino de profissão, com forte influência do jazz, logo causou perplexidade dançando com uma saia e

um chicote na boate Night and Day. Simpático e inventivo, passou a agitar a vida artística da cidade. Não só elaborou uma coreografia para as canções lentas da bossa nova, como tornou sua amiga Elis Regina uma cantora de grande presença gestual no palco, e fez com ela mais de um show. Preso por porte de maconha em 1971, Lennie ficou um ano na penitenciária Hélio Gomes. Enquanto ensinava dança aos colegas presidiários, usando plumas e cílios postiços, Lennie conheceu e namorou o bandido Fernando C. O., cunhado e participante do famoso bando de Lúcio Flávio. Foi em 1972 que Lennie fundou com um grupo de amigos a célebre trupe musical Dzi Croquettes, na qual dirigia os shows, criava a coreografia e atuava. Praticantes de uma postura iconoclasta que os tornou famosos em todo o país, os Dzi Croquettes podem ser considerados um fenômeno na vida cultural brasileira em plena ditadura militar (ver capítulo 24). Numa entrevista ao jornal *Lampião da Esquina*, em 1978, Lennie Dale abriu o jogo de tudo o que aprendera no Brasil: “Eu sou tarado. Gosto de sexo com muita violência e muito carinho”. E completava: “O homem brasileiro é sexualmente brilhante [...], tem o lado sexual muito mais destemido. [...] Aqui o homossexual, apesar de reprimido, é muito mais destemido. Quando vai pra cama, vai mesmo: vale tudo”. Definia-se como homossexual que gostava também de “mulher independente [...] que pode ser meu homem como pode ser minha mulher”. Quando perguntado se se casaria algum dia, recusava: “Eu sou muito prostituta [...]. Eu me considero tão marginal quanto Madame Satã”. Não por acaso, foi morar no morro do Cantagalo, onde viveu maritalmente com um homem que conhecera na cadeia. Sem nunca se definir como travesti, Lennie identificava-se com sua trupe de andróginos: “Homens que podem ser mulheres, que podem ser homens”. Considerava os Dzi Croquettes sua família querida — e, de fato, os treze homens do grupo viviam como comunidade, em contínuo troca-troca. Tinha plena consciência da repercussão social do grupo que, segundo ele, ensinava ao Brasil “aquela coisa libertária da androginia”.¹¹ Em 2009, Tatiana Issa e Raphael Alvarez mostraram a arte de Lennie Dale e seus parceiros no belo documentário *Dzi Croquettes*, fartamente premiado no Brasil e no exterior.

É particularmente instigante, por seus desdobramentos escabrosos, o caso de Sir Roger Casement, uma daquelas personalidades inquietas e ao mesmo tempo controversas, que encarnaram as contradições do colonianismo — no caso, britânico, mesmo sendo ele um irlandês orgulhoso de sua origem. Nascido em 1864, cedo órfão de pai e mãe, o jovem Casement empregou-se primeiro numa companhia de navegação, que o levou a trabalhar na África para um projeto comercial, em 1884, aos dezenove anos. Tempos depois, acabou circunstancialmente incorporando-se ao serviço diplomático inglês, no qual permaneceria por mais de vinte anos. Em 1891, foi nomeado cônsul britânico na África, até 1904.

Durante os dez anos trabalhando em seu posto de agente colonial no Congo, Casement testemunhou o tratamento escravo a que eram submetidas mulheres e crianças, acorrentadas como reféns, e homens sendo espancados durante a coleta do látex para a produção da borracha, além de castigos cruéis como cortar as mãos de jovens acusados de crimes. Casement registrou em fotografias execuções em massa e mutilações, que ilustraram um relatório consistente por ele preparado. Uma vez publicada, a denúncia teve repercussão internacional e mobilizou grupos de resistência contra o regime absolutista de Leopoldo II. O monarca acabou duramente confrontado pela diplomacia de outras nações e pelo próprio Parlamento belga, que a partir daí deu maior autonomia à administração local congoleza.¹²

Em 1906, Casement foi transferido da África para servir no Brasil, inicialmente em Santos, passando depois a Belém do Pará, em 1908, e por fim tornando-se cônsul-geral inglês no Rio de Janeiro, de 1909 até 1913. Como Santos usufruía da expansão do comércio de café, a função de Casement era cuidar dos assuntos triviais relacionados aos negócios ingleses — motivo de seu constante desinteresse. Além de achar o Brasil de então caro demais, Casement nada via de interessante na cidade. Em 1908, conseguiu transferir seu posto para Belém do Pará, que lhe pareceu mais elegante do que Santos, mas sua opinião sobre o Brasil não mudou. Reclamava com os superiores e não media insultos ao escrever para seus colegas: “O brasileiro é o bicho mais arrogante, insolente e teimoso do mundo”. Chegou a atribuir tais defeitos à mistura de raças, a partir de um

racismo típico do ideário colonialista europeu, expresso em termos brutais: “Que gente mais nojenta! Uma mistura de negros com judeus, o mais grosseiro guisado que o mundo já cozinhou em sua panela tropical”. Meses depois, algo aconteceu, pois Casement modificou sua opinião. Em outra carta, mencionava “o bom caráter e jovialidade” dessa gente “carinhosa e disponível”.¹³

Na condição de cônsul-geral, em 1910 integrou uma comissão de inquérito enviada pelo governo inglês para a região do rio Putumayo, no Peru amazônico, para investigar denúncias de trabalho escravo praticado contra índios peruanos, colombianos e brasileiros pela Peruvian Amazon Company, empresa britânica de exploração de borracha.* Visitando o local pela segunda vez, em 1911, Casement preparou relatórios detalhados sobre as condições de trabalho escravo e torturas às quais os índios eram submetidos nas plantações de borracha. Assim como já fizera ao denunciar as atrocidades aos nativos do Congo, Casement publicou um explosivo relatório, que lhe angariou grande prestígio internacional. Graças a isso, o monarca inglês George V lhe outorgou o título nobiliárquico de Sir, em 1911.

Casement aposentou-se do serviço consular em 1913 e se engajou na luta pela independência da Irlanda. Para tanto, buscou apoio dos alemães, inimigos da Inglaterra na Primeira Guerra Mundial, visando obter armas que ajudassem o levante patriota irlandês contra os ingleses. Acabou sendo preso pelo serviço secreto britânico, acusado de alta traição, e condenado ao enforcamento. Um pedido de clemência circulou por inúmeros países, inclusive na América do Sul, assinado por gente como Arthur Conan Doyle, o poeta W. B. Yeats e o dramaturgo George Bernard Shaw. Até o Senado americano apelou, em vão, contra a sentença de morte. Irredutível, o governo inglês anunciou a descoberta dos diários íntimos de Casement, que continham inúmeras e detalhadas descrições de suas atividades homossexuais quando fora diplomata na América do Sul — em especial no Brasil — e também em sua pátria, onde vivera com seu namorado Millar Gordon.

Apesar das suspeitas de que esses diários tenham sido forjados pelo serviço secreto, o governo inglês fez circular excertos escandalosos, no período do julgamento de Casement, com a exclusiva finalidade de prejudicar a

reputação do condenado. A homossexualidade era então um grave crime na Inglaterra, que anos antes levava Oscar Wilde à prisão e à morte. Ao divulgar os fatos que o tornavam um *reles* sodomita, o serviço secreto pretendia evitar que Casement se tornasse um mártir revolucionário. A estratégia teve efeito bombástico. Gente como o escritor Joseph Conrad, que convivera com Casement no Congo, afastou-se dele. Um de seus melhores amigos chegou a mudar o nome do filho, que o recebera em homenagem ao seu padrinho Roger Casement. Despojado do título de nobreza, Casement foi enforcado em agosto de 1916. Seu corpo, proibido de voltar à Irlanda, foi enterrado nas dependências da própria prisão.

O que revelavam de tão obsceno os tais diários proibidos? Talvez como cacoete do ofício diplomático, Casement anotava em estilo abreviado, quase obsessivamente, os mínimos detalhes do seu dia a dia, tais como quilômetros viajados, gastos com táxi, gorjetas a garçons e até mesmo esmolas a mendigos.¹⁴ Durante boa parte de sua vida, em diários mais secretos, postumamente chamados de *Black Diaries*, Casement foi anotando também seus encontros sexuais com rapazes, inclusive durante as férias na Inglaterra, onde práticas homossexuais constituíam crime.¹⁵

O período mais fértil, de acordo com esses diários, ocorreu entre 1910 e 1911, quando foi cônsul no Rio de Janeiro. Talvez levado pela facilidade da oferta, Casement parecia viver em permanente excitação, praticando sexo abundante com um sem-número de rapazes cujos nomes variavam entre Bernardino, Pedro, Mario, Antonio e Gabriel. Mas não se limitava a mencionar apenas os nomes dos jovens parceiros. Manifestava especial precisão (e certamente prazer) em descrever as circunstâncias dos encontros e, com notável esmero, as medidas íntimas dos rapazes, que ele parecia privilegiar pelo tamanho generoso do membro masculino. Os detalhes muitas vezes parecem obviamente inflados em tamanho e circunferência, conforme nota seu biógrafo Jeffrey Dudgeon, que os considerava irrealis, correspondendo talvez às fantasias de Casement. Sua sistemática consistia em descrições concisas e quase cifradas desses encontros anônimos, como se vê:

13 janeiro 1910, terça-feira — Gabriel Ramos — Entrou até o fundo. Última vez — Excitado na Barca às 11h30 indo Icarahy “preciso muito” 15\$ ou 20\$. Ainda na Barca o jovem “caboclo” magro

escuro olhando sem parar & bem que queria — teria ido mas Gabriel “querido” esperando no portão da Barca! Muito tesão. Estocadas fundas.**

24 fevereiro 1910, quinta-feira — Valdemiro — 20\$.

28 fevereiro 1910, segunda-feira — Foda vai fundo até o osso. Mario no Rio — 21 cm + 15 — 40\$.000. Hospedaria Rua do Hospício, só 3\$ pelo quarto aceitável. Fecho janelas. Adorável, jovem — 18 e delicioso. O maior depois de julho de 1904 em Lisboa e tão grande quanto. Absolutamente imenso. “Nunca vi maior! Nunca.”

10 março 1910 — Parto para São Paulo; Antonio 10\$000. Rua Direita. Escuro, me seguiu. E duro. Theatro Municipal. Fumava e de repente imenso empurrão. Adorei demais. Para meter fundo. Vi Antonio no café.¹⁶

No mesmo período, anotava também pequenas aventuras em outros lugares para onde viajava no ofício de cônsul-geral. Assim ocorreu com Buenos Aires, para onde partiu de São Paulo, em maio de 1910. Lá travou uma das raras relações mais afetivas e prolongadas, para além do seu namorado na Inglaterra. Trata-se de um certo Ramón — “7\$000, no mínimo 25 cm” — conhecido num sábado, em meio a “ereções maravilhosas”, na avenida de Mayo, um bulevar de frequência mundana na Buenos Aires de então. Casement viajou com Ramón pelo país e depois manteve correspondência com ele por algum tempo.

No curto período de trabalho diplomático na Amazônia peruana, quando realizava investigações para o relatório das atrocidades contra os índios locais, Casement se mostrou bem mais contido, limitando-se a espiar. Como lembra o estudioso Jeffrey Dudgeon, a profusão de membros enrijecidos ou entrevistados sob as calças se explica pelo fato de homens pobres não terem o hábito de usar as ceroulas do período, simplesmente por se tratar de um costume ainda pouco usual nos meios populares da América do Sul e certamente fora do alcance de suas necessidades imediatas.¹⁷ Assim, Casement podia ter diante dos olhos um espetáculo abundante que alimentava sua sofreguidão sexual, conforme os pormenores picantes anotados:

28 outubro 1910, sexta-feira. Antes de ir embora o belo muchacho mostrou um grande e duro, e outro muchacho o agarrou como a um porrete. Preto e grosso e rijo como braseiro.

2 novembro 1910, quarta-feira. Logo cedo... Um menino com ereção, mexendo com vontade até endurecer, pude ver tudo da varanda.

24 novembro 1910, quinta-feira (na barca para Iquitos). Camareiro mostrou um enorme, exibido após o jantar, duro junto coxa esquerda. Depois ele desceu e subiu de novo e se encostou na amurada

com tremenda ereção de uns 20 cm. [...] Senti vontade louca.¹⁸

Assim se seguem páginas de relatos no mesmo estilo telegráfico, adentrando 1911, o ano mais profícuo, quando Roger Casement tinha 46 anos. Por seu conteúdo sexual pesado, essas notas compunham o último diário desconhecido, que só se publicou nos anos 2000. De volta ao Amazonas, Casement passou por Manaus, cidade de intensa vida social graças ao auge do ciclo econômico da borracha. Os encontros furtivos aconteciam ora como simples paqueras ora explicitamente sexuais, com um ou vários rapazes ao mesmo tempo, em terrenos baldios, bondes, hotéis, teatros, parques e até em cemitérios vazios. Anotou assim os detalhes dos seus gastos com sexo:

1º outubro 1911, domingo — Em Manaus. 1 — Raymundo “Aprendiz Marinheiro” 12 000. 2 — Negro Marinheiro do (navio) “Comandante Freitas” 15 000. 3 — Agostinho de Souza 40 000 [...]. Os três amantes 67 000 réis ou 4,94 libras. [...] três amantes de fato e dois desejados.¹⁹

No mesmo dia, 1º de outubro de 1911, domingo, encontram-se no diário anotações emblemáticas da sua prática libertina:

Rapaz índio — só dezesseis eu diria. [...] Encontrei às 7 no velho Palace*** onde enfiei na boca. Ficou imenso e curvado para baixo e grosso e duro como ferro — Ele disse que queria meter & então fez — tirou as botas e as calças e deu um daqueles tremendos — Depois um marinheiro escurinho na esquina. Belo boquete & perguntou — Eu disse sim & seguimos para o Palace & dentro duas vezes — beijando pescoço e abraçando — incrivelmente forte, braços enormes & do tipo rijo. Depois um moreno enorme 22 cm de comprimento & grosso & rijo mas sem chance & então Agostinho da Madeira & em casa com ele toda a noite.

[anotado no alto da página seguinte, talvez adicionando detalhes dos mesmos encontros em clima de orgia] Atendente caboclo com um grandão, durão. Disse rindo que queria passar a noite com um cara. [...] Tomei banho e Agostinho meteu de novo incrivelmente gostoso — fiz três vezes e mais três com dois marinheiros — ao todo seis vezes esta noite.²⁰

No final do diário de 1911, quando realizou uma espécie de balanço financeiro, Casement anotou em separado as somas dos seus gastos com sexo como “presentes”, entre setembro e outubro, tanto em Belém quanto em Manaus. Indicava as devidas datas com precisão e quanto cada parceiro mereceu. Ele os “presenteava” de modo aparentemente generoso:

Presentes em (*Belém do*) Pará e Manaus Set. & out. 1911.

2	Augusto Gomez dos Santos	20\$000	[14 & 16 setembro]
1	Rio	17\$000	17 setembro
	João Anselmo de Lima	<u>10\$000</u>	14 setembro]
		47\$000	
1	Augusto	<u>1500</u> bonde	
		<u>48\$500</u> (Belém do) Pará	
4	Agostinho	65 000	[1 & 2 outubro
1	Bramlio	15 000	2 outubro
	Cafuzo (surpresa)	18 000	30 setembro
2	Comandante Frates	15 000	1 outubro
1	Raymundo	<u>12 000</u>	1 outubro]
		125\$000... ²¹	

Considerando as circunstâncias da época, não é de estranhar que a vida homossexual de Casement estivesse quase totalmente oculta e dissociada tanto de sua carreira quanto de seu trabalho político, conforme observou o especialista Jeffrey Dudgeon. A clandestinidade certamente alimentava o ritmo rápido e compulsivo de sua atividade sexual, sem qualquer envolvimento afetivo. Acrescente-se que as transas descritas eram puramente casuais e descartáveis, despidas de calor emocional e, com poucas exceções, anônimas.

Após a morte de Casement, várias tentativas de publicação dos *Black Diaries* completos no Reino Unido foram proibidas, em meio às insistentes polêmicas sobre sua autenticidade. Só em 1959 esses diários vieram a público, em Paris, para escapar das antigas leis inglesas contra pornografia, que continuavam vigorando com severidade. Ainda assim, o mais picante dos diários, escrito em 1911, ficou de fora. Esse volume inédito foi descrito por um biógrafo de Casement como o “mais explícito e pornográfico em seu

conteúdo”.²² Só em 2002 foi organizado por Jeffrey Dudgeon e publicado em Belfast, integrando finalmente os demais tomos dos *Black Diaries* de Roger Casement.**** No mesmo ano, anunciou-se em Londres que um teste forense independente, realizado por especialistas internacionais, concluiu pela autenticidade dos *Black Diaries*. O veredicto afirmava que os cinco documentos “são obra escrita pela mão de Roger Casement, sem nenhuma razão para suspeitar de que tenham sido forjados ou sofreram interpolações por outra mão. Os diários são genuínos em cada detalhe”.²³ Mas nem essa investigação baseada em análise imparcial, nem a publicação integral dos diários, conseguiram pôr fim à controvérsia de mais de oitenta anos. As teorias e suposições continuaram alimentando uma trama que faria inveja aos mais intrincados órgãos de espionagem.²⁴

Tornado herói nacional na Irlanda, para onde seus restos mortais acabaram sendo transferidos décadas após sua morte, a sombra da sodomia ainda paira sobre a memória de Roger Casement. Admitindo serem os diários autênticos, obrigatoriamente se aceitaria uma evidência ali revelada: Casement era um homossexual que gostava de parceiros sexuais variados, tinha predileção por jovens e preferia sexo pago — na concisa acusação do professor de história literária Bill McCormack.²⁵ Os pretextos, nem sempre mencionados mas implícitos na insistência negacionista, parecem ser esses pecados “inaceitáveis” para a estatura de um herói nacional. Sintomaticamente, algumas abordagens continuam considerando o revolucionário irlandês um caso a ser tratado. Quanto à veracidade da “prática nefanda”, o mesmo Jeffrey Dudgeon, um de seus mais renomados estudiosos, manifestou-se de maneira conclusiva: “A evidência de que Casement tinha vida homossexual ativa está em suas próprias palavras escritas à mão nos diários e é extraordinariamente convincente pela quantidade e dimensão dos detalhes”.²⁶

Em resumo, uma vez mais se articulou uma típica artimanha por disputa de poder político, em que a homossexualidade foi brandida para neutralizar, de modo perverso, os adversários. A acusação de ser homossexual instaura uma verdadeira paranoia que pode devastar carreiras profissionais e campeia em períodos eleitorais, como se pode acompanhar por anos seguidos no noticiário. Algo semelhante se verá no episódio de Tulio Carella, a seguir. A

contrapartida mais cômoda para não manchar reputações é, tantas vezes, o silêncio conivente. Em maio de 2011, o Centro Universitário Maria Antonia, da USP, organizou a exposição “Roger Casement no Brasil: A borracha, a Amazônia e o Mundo Atlântico 1884-1916”, em que se enalteciam os esforços do antigo cônsul inglês no combate ao trabalho escravo contra índios da Amazônia. Tratava-se de um merecido, ainda que tardio, reconhecimento ao precursor dos direitos humanos no século xx. Mesmo assim, não se mencionou o direito ao prazer sexual, que Sir Roger Casement tanto celebrou, mesmo que atabalhoadamente, na sua passagem pelo Brasil.

Em meio às contradições de sua vida sexual clandestina, os detalhes com que Roger Casement anotou as estripulias do seu desejo deixaram como legado um pacote de perguntas constrangedoras para aqueles setores que gostam de dividir a psique humana entre vício e virtude. Desde sua condenação, ele passou a ser uma pedra no sapato desse dualismo cristão vocacionado para a culpa. Em 1916, após sua condenação na Inglaterra, alguns amigos que elaboraram o pedido de clemência buscaram o apoio de intelectuais, bispos e políticos. Para isso, tentaram desculpabilizar o diplomata dos pecados. Numa das solicitações, mencionavam-se argumentos em favor da “retidão moral” de Casement, tal como o eloquente testemunho de um missionário batista. Tendo convivido com Casement no Congo, ele afirmava se tratar de “um dos homens mais puros do seu tempo, quando a oportunidade de praticar o vício era não só fácil como com frequência levava à capitulação”. Outros, como o arcebispo de Canterbury, preferiram o argumento da insanidade: “Se Casement é culpado do suposto vício, pode-se considerar como outra evidência de que se tornou mentalmente desequilibrado”. Alegando, em seu posto, tratar de “problemas desse tipo de vício”, o arcebispo acreditava “ser irrefutável que algumas vezes um transtorno mental toma forma de comportamento vicioso, especialmente em casos contra a natureza”.²⁷ As alegações dos dois clérigos piedosos implicavam que “o ambiente faz o homem”, ecoando o escândalo dos primeiros colonizadores do Brasil ante a imoralidade dos índios pagãos. Ainda que horrorizados, tanto o missionário do Congo quanto o arcebispo de Canterbury inadvertidamente antecipavam o refrão que seria cantado pelos

“bárbaros” do futuro: “Não existe pecado do lado de baixo do equador”. Nesse caso, a pecha de depravação dos brasileiros não seria apenas uma fabulação turística contemporânea.

As aventuras rocambolescas de Roger Casement denotam um caso típico em que a homossexualidade adquiriu conotações políticas a fortiori. O frequente duelo entre desejo e política chega, na história dele, a um ponto de radicalização bombástica, em que dois polos aparentemente opostos no quadro da experiência humana se misturam. O desejo invade a cena política com sua imensa capacidade de subverter e transgredir até as melhores (e mais pudicas) intenções. Seria Casement um personagem sexualmente desprezível ou, para manter o excelso posto de herói, mencioná-lo como sendo por necessidade emasculado? Em outras palavras, pode-se separar duas vertentes aparentemente antagônicas? Para Roger Casement, a resposta foi não. A gramática da política comporta o desregramento do desejo? Casement mostrou que sim, ainda que a duras penas. O verdadeiro elemento subversivo em sua história é ter confrontado política e desejo, territórios em geral inconciliáveis, que ele misturou, não sem riscos, num coquetel explosivo. Sua experiência concomitante de pioneiro dos direitos humanos e de devasso ilimitado firmou para sempre, e de forma poucas vezes tão clara, a possibilidade de coexistência entre dois estratos fundamentais da experiência humana, em geral vistos como adversários e só abordados com doses cavalares de hipocrisia. Esse parece ser o legado das venturas e desventuras do engenhoso cavaleiro Sir Roger Casement.

Em meio à agitação política do Brasil de 1961-2, desembarcou na cidade do Recife, em pleno Nordeste brasileiro, um gigantesco senhor argentino de quase dois metros de altura, pés e mãos enormes, dentes cavalares e olhos de criança, para cumprir um contrato como professor de direção e cenografia na escola de teatro da universidade local. Ele se chamava Tulio Carella.²⁸ Era um quarentão abstinente e casado, que deixou a mulher em Buenos Aires para mergulhar, segundo dizia, no “país da brasa” — em referência ao pau-brasil, madeira nativa assim chamada por produzir uma resina tão vermelha como a *brasa*.

Os fatos e impressões de viagem foram sendo por ele escrupulosamente anotados num diário — mais tarde publicado —, que constitui um dos mais perturbadores documentos sobre o súbito processo de transformação (ou loucura) de um estrangeiro nos trópicos. Carella, um “católico agitado pelo sofrimento humano” e profundamente místico, acreditava que no Brasil se desenvolviam as Potências do Fogo, com seu duplo aspecto destruidor e purificador, que produz simultaneamente luz e sombra; e propunha poeticamente que o nome do país fosse *Estados Unidos do Fogo*.²⁹ Tais reflexões parecem verdadeiramente proféticas quando se leem os fatos relatados em seu diário, sempre na terceira pessoa.

Numa das escalas da viagem via Panair, já em território brasileiro, Carella é seduzido por uma mulher que invadira seu quarto de hotel. Uma vez chegado ao Recife, ele mergulha numa realidade em que miséria, luxúria e revolução se mesclam inextricavelmente — em se tratando da mais pobre e explosiva região do país. Carella anota, em seu diário: “O notável nesta cidade é a mistura do metropolitano e selvagem, do progressista e arcaico”. Seu porte esbelto, suas roupas estrangeiras e sua altura incomum, aliados à língua diferente (o espanhol) que fala, tornam Carella um objeto de curiosidade pelas ruas. Os homens, sobretudo negros e mulatos, perseguem-no e tentam roçar em seu corpo, cobiçosos.

A princípio, ele sente medo. Percebe que os olhares o desnudam. Tem a imediata sensação de ser o forasteiro que chega a Sodoma e é solicitado por seus habitantes. Mas não se julga exatamente o Anjo Mensageiro da Bíblia, no episódio de Lot. Ao contrário, Carella é um forasteiro que quer romper sua casca e se entregar aos encantos da Sodoma tropical. Sente que ali, “como entre os pássaros, o macho é o mais atraente”. Está fascinado sobretudo pelos negros.

[Eles] têm crânios espelhantes, cor de aço lustroso, são lascivos e cruéis. O ar afrodisíaco que chega do mar faz com que fiquem ternos e sanguinários. [...] Constituem para mim uma inesgotável fonte de assombro. Ter um por perto me produz uma espécie de felicidade, e no momento nada mais peço. [...] Isto é a África na América.

O calor sensual da cidade parece diluir seu sangue; o ar tem cheiro de mel e

é “esplêndido para as glândulas sexuais”. O professor universitário com pretensões a filósofo percebe que só pensa nas funções corporais e começa a sentir necessidades antes proibidas. Vai passear no cais do porto. Os rapazes, de todas as cores, passam apalpando o sexo ou exibindo a bunda, debaixo de calças apertadas. Disputam-no entre si. Enquanto assiste a uma procissão religiosa na rua, Carella é apalpado e beliscado pelos homens; um negro aperta ternamente sua mão e lhe sussurra galanteios ao ouvido. Carella fica alarmado: descobre que essas perseguições lhe agradam. Foge para um bar. Acossado, vai até o banheiro, onde encontra vários homens ostentando seus paus duros. Foge de novo, ainda mais fascinado; e entra no banheiro de outro bar, onde um rapaz louro chupa seu pau. Vai-se produzindo em Carella uma mudança física e interior; ele se sente mais leve, mais feliz: “Meu ser se perde ou se altera, pareço outro; começo a me sentir prisioneiro numa série de atrativos nunca antes imaginados”. Lembra-se de uma frase inscrita nos falos das ruínas do prostíbulo de Pompeia: *Hic habitat felicitas* [Aqui mora a felicidade]. E associa-a com o Recife, onde “tudo é força erótica, contato corporal. Vênus deitada, Urano nas esquinas”.³⁰ Carella está fascinado sobretudo pela presença dos negros, que “caminham como se dançassem”. A própria palavra *negro* adquire uma conotação erótica:

Se a repito constantemente é porque sinto-a como uma nota musical, um som arrulhador, algo envolvente. [...] Acho que pelas veias dos negros não corre sangue, mas luz do sol, a substância vital dos trópicos. [...] Aqui eles têm ar de cisne e usam seus farrapos com uma majestade indescritível.

Carella está fascinado também pelos negros-loiros, típicos do Nordeste brasileiro e ali chamados de saraarás, que têm a mesma compleição física e traços dos negros, exceto que sua pele é clara e os cabelos loiros, graças à anomalia congênita caracterizada por ausência de pigmentação.

Ele descobre que há na cidade pensões “só para homens”, às quais é insistentemente convidado. Mas tem medo. Tenta buscar a paz de antes, quebrada pela insolência daqueles homens. Entra numa igreja: há três missas sendo celebradas ao mesmo tempo. Ele reencontra uma paz apenas provisória; procura rezar, mas não pode; os negros não lhe saem da cabeça. Vai ao correio, senta-se num bar, entra numa loja; em qualquer desses

lugares, os machos assediam-no. Diante de uma vitrina, onde há um televisor ligado, alguns homens postam-se estrategicamente amontoados; Carella acompanha a manobra de um negro formoso que apalpa as nádegas de um rapaz aparentemente absorto na televisão. Volta para seu quarto, onde redescobre um prazer de infância: fica completamente nu; e comenta: “Ficar nu é uma das maneiras de recuperar o Paraíso”.

Então, as ruas de Sodoma vão se transformando nas veredas do Paraíso. Carella começa a se entregar ao assédio dos homens, já se sentindo parte daquilo tudo. Nas notas do diário, parece que seu interesse erótico vai se tornando mais importante do que tudo o que veio fazer na cidade.

Caminho até o Cais de Santa Rita. Sento-me na balaustrada. É tarde. Não demora a aparecer um negro que me olha e começa a urinar, fingindo esconder-se. Ao terminar, senta-se perto de mim. É robusto, forte e, na meia-luz do lugar, só se veem com clareza os seus dentes. [...] Toma a minha mão e a acaricia admirando sua alvura. Depois, suavemente, leva a minha mão à sua coxa, ao seu pau já duro. Seu riso é deslumbrante e me diz que somos irmãos. Se quiser, nos encontraremos amanhã. Eu quero. [...] É ridículo, mas me sinto como se tivesse doze anos.

Ou então: “Chuva repentina e violenta; refugio-me no portal de uma camisaria; um mulato de olhos verdes se excita somente ao ver-me, mas como está com dois companheiros conforma-se em acomodar o pênis duro”. Ou também: “Um negro se excita com o meu olhar e não procura esconder a pica que incha; ao contrário, fingindo uma brincadeira, esfrega-se num dos seus companheiros, mas sem deixar de me olhar. No mictório do Mercado um velho de barba fuma um cachimbo e sacode uma grande verga como se desejasse excitar um eventual espectador”. E mais:

Televitrina. Um rapazinho deixa um velho e vem para junto de mim, enquanto um negrinho delicioso suspira e arqueja do outro lado. Um terceiro me olha, me faz sinais com o braço para que o siga e, como não obedeço, ele volta e insiste. É harmonioso. Numa rua escura, finge urinar para mostrar-me seu pênis, que é muito grande. [...] Entramos numa pensão onde não há quartos livres. Ao descermos a escada, ele me abraça, me beija, esfrega-se em mim, tira a pica que põe em minha mão e ejacula. Confessa ser a segunda vez que goza. A primeira foi quando me mostrou o pênis na rua escura.

Atacado de diarreia, Tulio Carella julga-se punido por Deus. Mas, logo que sara, não resiste e volta às ruas, ao cais do porto, aos banheiros dos bares, para ouvir declarações de amor sussurradas e sentir-se deliciosamente objeto

do desejo de tantos homens. É então que encontra um jovem sarará de 22 anos, conhecido pelo apelido de King-Kong, devido ao seu porte hercúleo e corpo de centauro. Conversam. Quase à queima-roupa, King-Kong comunica-lhe que tem “23 centímetros por quatro de diâmetro”, fato que costuma deixar as mulheres loucas, segundo ele. Carella o leva para seu quarto, em plena Sexta-Feira Santa. Examina-o com o olhar ensandecido de desejo. E não resiste. Entrega-se ao centauro, enquanto lá fora o povo passa em procissão, cantando músicas religiosas. Em seu diário, Carella escreve algumas das mais belas páginas de erotismo homossexual que conheço; talvez por vã precaução, fala na terceira pessoa e chama a si mesmo com o pseudônimo de Lúcio Ginarte:

King-Kong procede com cautela: pouco a pouco desliza para as costas de Lúcio até encontrar uma saliência convexa onde se instala a princípio suavemente, depois acentuando o roçado para torná-lo vivo, intencional. [...] Decidiu-se. Com uma liberdade que deixa Lúcio pasmado, desabotoa a camisa e tira-a. Faz a mesma coisa com a calça. Está completamente nu e se exhibe com orgulho: sabe que é difícil achar-se um corpo mais perfeito que o seu. E como Lúcio parece indeciso, atrai-o, ajuda-o a tirar a roupa. Lúcio vê seu próprio corpo e o de King-Kong no espelho da penteadeira. A luz escassa é suficiente para assinalar os relevos e as concavidades. Comparam os membros que têm quase o mesmo tamanho. Mas King-Kong não entende de preliminares prolongadas: quer trepar sem mais espera. Gira-o, para colocá-lo na frente dele, de costas, e sem perder tempo apoia a glândula na carne indefesa. Lúcio, que se havia distraído um instante contemplando os corpos no espelho, rebela-se: nunca poderá aguentar esse caralho. Tenta separar-se, mas as mãos de King-Kong o impedem, enquanto continua empurrando em vão para forçar a entrada muito estreita. Lúcio se torce de dor e consegue afastar-se, mas é novamente atraído pela força incontestável desses músculos de aço. Uma nova tentativa fracassa e Lúcio sofre e se nega, mas já não pode controlar o macho excitado que o segura com uma mão e com a outra passa cuspe no pênis. Enfia-o novamente; seus dedos transformaram-se em tenazes de ferro. Lúcio sente uma espécie de pavor e atração ao mesmo tempo. É possível que este cilindro de carne dura penetre em seu corpo? Algo do desejo desmedido de King-Kong comunica-se a ele. King-Kong agora é um monstro obcecado, possuído por um furor erótico exaltado, implacável: perdeu o controle de suas reações. Está cego, mudo; mudo com exceção de certos ruídos guturais e respiração entrecortada que indicam inquebrantável propósito. Para ele só conta a sensação do tato e busca do contato das mucosas que lhe proporcionará a calma que perdeu. É preciso que entre nesse corpo pálido, alheio à sua terra, para comunicar-se com os deuses brancos que o habitam, mesmo que tenha de rasgá-lo e fazê-lo sangrar. Bota mais saliva, abre as nádegas e aponta com o membro teso. As possibilidades de conseguir seu intento parecem remotas. Lúcio dá um grito e foge. King-Kong ruge, volta a apoderar-se de sua vítima, coloca bem a verga, empurrando, empurrando mais quando percebe que a carne está começando a ceder. Dilatou-se

levemente diante da contínua pressão, permitindo a esperança de completar o ato. Respira profundamente e empurra com violência terrível; Lúcio afoga um grito ao sentir-se invadido. Os dedos do violador cravam-se em suas costas e lhe produzem uma dor que de nenhuma maneira o distrai da outra: equilibram-se, complementam-se, anulam-se. O violentíssimo desejo de King-Kong contagia-o completamente. Esquece o pudor, as precauções da prudência e as restrições morais. Sente-se compelido a entregar-se, anseia sentir e desfrutar desse instrumento gigantesco. Relaxa-se, ajuda o macho que, com movimentos que doem e não doem, vai penetrando em suas entranhas. A glândula primeiro e depois, progressivamente, o resto, tudo vai desaparecendo pelo dilatado esfíncter anal. Um último empurrão completa a obra; King-Kong é dono do seu corpo, submete-o; sente que toca no fundo e que triunfa. Suas garras se tornam de seda, em vez de cravar os dedos acaricia o peito, as costas, o ventre, e apoia seu rosto num dos ombros de Lúcio para saborear com mais clareza os gemidos do paciente. Lúcio sofre, mas esse sofrimento, quem sabe por que intercâmbio na ordem estabelecida para cada sensação, é também deleite. O violador começa a mover-se, a princípio com lentidão depois com maior força e velocidade, até alcançar um ritmo igual, regular, inquisitivo. No espelho se reproduzem os corpos acasalados, que se movem em cadência, e o longo sair e entrar, à maneira de um êmbolo, do enorme membro viril que o despedaça, mas que o faz experimentar sensações jamais sentidas. O silêncio se acentua (a respiração arquejante dos dois participa desse silêncio) e transforma-se em algo jubiloso que aumenta, cresce, até parecer um canto. Lúcio põe as mãos para trás, a fim de acariciar esse corpo maravilhoso, senti-lo mais e melhor. Nesse momento, King-Kong emite um doce gemido e atinge o orgasmo, imobilizando-se. Lúcio que já não pode suportar mais, masturba-se e compartilha do prazer com o outro. Um leve cansaço invade os pulmões. As mãos perdem sua condição possessiva e acariciante, resvalam, fatigadas, agradecidas. Um feliz relaxamento se apodera dos dois, que permanecem quietos alguns instantes antes de se separarem. King-Kong retira o membro que perdeu a dureza mas não o comprimento e Lúcio suspira com alívio e nostalgia. Lavam-se na pia, vestem-se. [...] Um sorriso agradável ilumina o rosto de King-Kong, que se sentou e volta a empunhar o lápis. Pergunta-lhe se está contente. Lúcio responde, omitindo a metade da verdade: — Doeu muito. O outro escreve, com uma expressão orgulhosa: “Doeu *mais* gostou”.³¹

Carella se debate na culpa. Depois volta a procurar King-Kong. Sabe que ele está noivo e irá se casar, mais cedo ou mais tarde. Dá-lhe dinheiro. King-Kong vai gastá-lo com prostitutas e volta com um cancro mole. Como não pode trepar, pede que Carella apalpe o pau em plena rua, diante de cada vitrina onde param, disfarçadamente. Carella desiste de uma relação mais estável, como gostaria; mesmo porque continua sendo assediado e disputado pelos homens da cidade. “Assim como as grandes caudas seguem os vestidos das noivas, aqui forma-se uma grande cauda de jovens e homens que me seguem. [...] Não é possível tirá-los de cima de mim, parecem sanguessugas.”

E tudo começa de novo, irresistivelmente, libidinosamente. “Algo me leva a entrar no mictório do bar. Ali está um jovem negro de pau duro. Ele pega no meu pênis e eu no dele; ejacula no mesmo instante, enchendo minha mão de esperma.” Carella confessa em seu diário: “Há operários, mulatos, carregadores, negros, malvestidos, descalços que me inspiram desejo e sou desejado por eles”. Toma conhecimento de que a média de vida humana na região é de 37 anos e que a mortalidade infantil eleva-se a 75% dos nascimentos. Por isso, quase não vê velhos pelas ruas. Percebe que a vida passa, “leve como fagulha, por aqueles corpos efêmeros”. E conclui que “talvez uma consciência dessa brevidade os disponha de tal maneira para o gozo: aproveitam enquanto podem”. Também ele, Carella, aproveita o quanto pode, levado talvez por esse sentido de fatalidade.

Vou dando a volta lentamente; ele beija minhas costas, depois baixa, e novamente ajoelhado, beija minhas nádegas, abre-as com as mãos para lamber vorazmente meu cu. Não é a primeira vez que recebo esta carícia, mas jamais foi feita com tanto entusiasmo, perfeição, constância e duração: mais de meia hora lambendo, sorvendo.

Também aprende o gozo sadomasoquista: bate e apanha. Começa a sentir atração pelos corpos desfigurados por doenças que a miséria provoca; fascina-se pelos monstruosos testículos afetados por elefantíase. Já não vê mais limite entre o belo e o horrendo.

Tulio Carella passa quase dois anos no Recife, mergulhado nesse constante clima de orgia — pelas ruas, nas filas de ônibus, dentro dos ônibus, nos bares e parques, diante das vitrinas, faça chuva ou sol. Em seu longo diário, confessa ter conhecido apenas dois países — a Itália e o Brasil — com uma atitude ampla diante do sexo, que é aí considerado “como uma função normal” e usado indistintamente “tanto para satisfazer suas necessidades como para obter um deleite”.

Na verdade, ele trepa todos os dias, mais de uma vez por dia. Já então, confessa: “Agora não posso parar. Estou impelido por uma força telúrica superior à resistência que possa lhe opor. Caio num abismo. [...] Eis que me encontro como em certa idade, procurando do mesmo modo que uma rameira — frenético e insaciável”. Mesmo que não quisesse, é arrastado pela casual

paisagem humana: “Um rapazinho, cujo membro rígido e enorme parece o mastro de uma barraca, passa de mãos dadas com a mãe”. Ou: “Ônibus. Durante todo o trajeto, um moreno apoia seu sexo em minha mão. Por minha vez, apoio minha mão num marinheiro cuja bunda sobressai numa curva harmoniosa”. Sua integração à atmosfera sensual do Recife já se completou: “Sentir-me rodeado por este desejo incessante me faz feliz. [...] Ganhei muito ao vir a esta cidade. Sinto-me libertado. [...] Desprendo-me do meu país, dos meus costumes, como a casca de um fruto que acaba de amadurecer. Creio que está nascendo um outro eu”. E então seu diário chega ao fim com uma confissão contundente: “Eu parecia um homem criado para pôr as bocetas em combustão. Mas eis que faço arder as picas como tochas”.

Talvez porque sua presença na cidade fosse demasiado evidente, num momento politicamente explosivo, Carella acabou sendo preso pelos militares brasileiros, suspeito de traficar armas de Cuba para os membros das Ligas Camponesas de Pernambuco. A polícia tinha informação de que ele andava com frequência no cais, durante a noite, e se encontrava com pessoas suspeitas de serem agentes subversivos e guerrilheiros. Carella foi longamente interrogado e torturado. Embarcaram-no num avião e ameaçaram atirá-lo do alto, para que confessasse seus crimes subversivos. Ao vistoriarem seu apartamento, os policiais encontraram seu diário, que foi lido com cuidado. Então os militares perceberam o equívoco: tinham prendido um viado em vez de um guerrilheiro cubano.

Carella foi solto, com a admoestação de que silenciasse sobre sua prisão, caso contrário, fariam publicar trechos escabrosos do seu diário, do qual iriam guardar uma fotocópia. Logo a seguir, o reitor da universidade chamou-o para lhe comunicar sua demissão do cargo de professor. Como tinha sido informado de tudo pela polícia, não estava disposto a aceitar em sua escola alguém que “vivia caçando homens; e o que é pior, negros”.³² Humilhado, Tulio Carella regressou imediatamente para a Argentina, voltando a residir em Buenos Aires. Corria o ano de 1962. Seus amigos diziam que adoeceu de saudade do Brasil. Sabe-se vagamente que ele se separou da mulher e que, por volta de 1979, teria morrido de colapso cardíaco. Além do primeiro volume do seu *Diário*, publicado em tradução para o português, existe uma

edição de poemas de Tulio Carella dedicados à cidade do Recife, a Sodoma que tão hospitaleiramente o acolheu.³³

No mesmo ano em que Carella foi embora, coincidentemente chegava ao Brasil outro estrangeiro, desta vez vindo da Bélgica. Chamava-se Conrad Detrez; tinha então 25 anos e era seminarista católico; vinha auxiliar o trabalho de evangelização nas fábricas e favelas brasileiras. Aos poucos, Detrez foi se afastando do ministério sacerdotal e se integrando à luta política contra a ditadura militar, até se juntar a um grupo de guerrilha urbana liderado por Carlos Marighella — mais tarde morto pelo Exército. Preso e expulso do Brasil em 1967, Detrez voltou à Europa, onde publicou um ensaio, em colaboração com Marighella, sobre a libertação do Brasil. Ficou famoso por seus romances autobiográficos, tendo recebido em 1978 o importante prêmio francês Renaudot, justamente por aquele livro em que conta como seu desejo homossexual desabrochou num Brasil sacudido pela guerrilha e “fortemente erotizado”.³⁴

Depois de ser seduzido e perder a virgindade com a sacristã de uma igreja proletária no estado do Rio de Janeiro, o jovem Conrad vai fazer retiro espiritual num convento em São Vicente, cidade praiana próxima de São Paulo. Ele se descobre vizinho de um quartel. Contempla os soldados seminus, que fazem exercícios na praia. Medita sobre o amor cristão e planeja fundar uma ordem religiosa de operários contemplativos e celibatários. Certa tarde, sua atenção é chamada por dois soldados — um branco e outro negro — que ficam nus, nadam e rolam abraçados na areia da praia, sob o sol do crepúsculo. Conrad acompanha aquele idílio; vê seus paus enrijecidos, fato que muito o perturba.

Para fugir das tentações mundanas e dedicar-se à sua missão evangelizadora, vai morar na casa de um jovem padre, numa favela da cidade do Rio de Janeiro, em pleno morro. No mesmo barraco, mora também Fernando, um negro baiano que milita no movimento de operários cristãos. Logo depois, o jovem padre foge com uma militante católica, por quem se apaixonara. Fernando e Conrad ficam sós, tentando manter sua fidelidade à doutrina de Cristo. Mas chega o Carnaval e Fernando decide se divertir

durante os quatro dias de festa. É então que Conrad vive sua primeira experiência de loucura coletiva. Sai para as ruas, à procura do amigo. Inicialmente, apenas olha a multidão sudorenta, na qual homens e mulheres de todas as cores se exibem quase nus, apalpando-se e beijando-se. Até que ele é agarrado e levado por um grupo de foliões, sob o ritmo sensual e hipnótico da batucada. Quando dá por si, Conrad está numa praia noturna, ao lado de uma mulher, ambos nus; fazem amor, no meio das ondas. Já sol alto, ele se arrepende e foge, à procura de uma igreja. Estão todas fechadas. Conrad volta a procurar Fernando. Vai encontrá-lo num salão de baile guei, onde centenas de rapazes dançam juntos, ao som de uma orquestra tonitruante. Discutem em meio “àquilo que me parecia a coisa mais louca nessa folia carnavalesca, aqueles casais, aqueles trios, aqueles bandos de machos que se beijavam, se esfregavam, com o sexo ereto por baixo do pareô. A loucura me contagiou”. Conrad pula sobre Fernando e beija-o na boca; fazem amor ali mesmo, encostados a uma parede. “Meu amigo e eu ejaculamos ao mesmo tempo.” A seguir, Conrad começa a chorar, dando-se conta de que está apaixonado pelo amigo brasileiro. Voltam para a favela, cheios de alegria e completamente fora de si. E introduzem a loucura no interior do seu barraco, conforme o próprio Conrad relata:

Meu amigo me prendeu bruscamente entre suas pernas, abriu minhas nádegas, me penetrou. Urrei de dor. Minha carne, minha pele se rasgaram. Sangrei, gritei que o amava, que ele estava me matando, que estava doendo, doendo muito, e que eu me entregava. Meu esperma jorrou sob mim, meu sangue escorreu por minhas coxas. Dormimos, comemos, nos amamos num cheiro de sangue seco, de suor, vivemos dois dias numa mistura de lágrimas e de jogos, de carícias muito suaves e perigosas, sentados, deitados, em pé, cometendo todos os desregramentos, todos os excessos que nossa imaginação pudesse conceber, excessos que nos teriam levado à morte se o Carnaval não tivesse terminado.³⁵

Com a chegada da Quaresma, ambos vão se confessar. Prometem se regenerar. Fazem planos para converter a classe operária ao cristianismo. Vão para a capela fazer adoração. Mal roçam um no outro, voltam irresistivelmente a se abraçar, se beijar, se agarrar; acabam fazendo amor na própria capela, diante do seu Deus.

A oração e o esperma, o sangue, a dor, aquela dor atroz entre as coxas, as brigas e as palavras de

amor, depois as confissões, as penitências, as santas comunhões, e novamente o pecado, o enlace, as lágrimas, os excrementos. Depois mais uma vez o sofrimento e a contrição e, seis dias depois, exaustos, derrotados e mais apaixonados que nunca, a imprecação e a blasfêmia... Em poucas horas passávamos do Paraíso para o Inferno. Ao acordar, jurávamos que dali por diante nos amaríamos como irmãos, depois íamos à missa, comíamos a hóstia. Durante o dia íamos pedir a absolvição a um padre velho da catedral, que estava sempre com pressa.³⁶

Assim passam a viver, em meio a promessas quebradas e a uma paixão cada vez mais perturbadora. Durante o dia, evangelizam e politizam os operários, arriscando-se à violenta repressão policial. À noite, voltam para casa cansados. Atiram-se à cama e se amam. Atormentados, namoram duas militantes do mesmo grupo, buscando superar seu “amor louco”, como diziam. E mergulham freneticamente na atividade política, participando das greves que eclodiam por toda parte, antes e depois do golpe militar de 1964. Mas nada adianta. Quando se veem a sós, voltam a se procurar carnalmente. Fernando decide então regressar à sua terra, desesperado por aquele amor. Conrad ameaça se matar. Berra de solidão. Sofre como um cão “cuja agonia não tem fim”. Depois, começa a ler sobre a revolução cubana. Estuda marxismo-leninismo. E, já curado de Cristo e de Fernando, entra para a militância política clandestina. É preso pelos militares e torturado. Na prisão enfiam-lhe um cassetete no cu. Ele quer morrer.

Seja em livros ou em entrevistas, Detrez fez agudas observações sobre o erotismo homossexual no Brasil urbano; falou inclusive sobre as relações entre a religião católica e o machismo brasileiro. Notou que os machões se afastam da prática religiosa porque, bem ou mal, são sensíveis à dimensão homoerótica dessa exuberante religiosidade católica em que um homem é levado a se interessar por outro homem até o ponto de ir adorá-lo num templo. Segundo Detrez, algo parecido ocorre no Carnaval. Durante os quatro dias de folia e permissividade, é muito comum os homens se travestirem e se relacionarem sexualmente entre si, mesmo quando levam uma vida de organização heterossexual. Se é verdade que, após esse parêntese, voltam ao seu dia a dia comum, Detrez notava aí uma indiscutível evidência de disponibilidade bissexual do homem brasileiro — fato que verificou também em outros países de exacerbada organização patriarcal, fossem latinos ou

árabes.

Quanto às relações entre política e homossexualidade, conforme sua vivência no Brasil, Conrad Detrez aludia à mesma ambiguidade machista. A partir de sua experiência com os guerrilheiros, descobriu que o engajamento político e o desejo de poder desempenham um papel muito importante na afirmação da virilidade dos militantes brasileiros. Claro que não podiam admitir que um homossexual (enquanto estereótipo frágil) queira exercer esse poder só reservado aos machões. Nesse contexto, evidentemente, Detrez foi obrigado a ocultar sua vida homossexual. Aliás, dentro de tais grupos clandestinos, ele contava que conheceu um significativo número de lésbicas, muitas vezes disputando posições de liderança com machões heterossexuais. Detrez sentia, na experiência guerrilheira, tal como a viveu, uma grande dose de ambiguidade homoerótica já a partir do culto a Fidel e Che Guevara. Relatou, inclusive, o caso de um guerrilheiro que, talvez para vangloriar-se, afirmou perante seus companheiros que era castrista “porque achava Fidel bonito”.

Vale lembrar que, num país de religiosidade barroca como o Brasil, a figura de Che Guevara morto na guerrilha boliviana funcionava um pouco como a imagem do Cristo crucificado — fato que Detrez considerava muito típico na história latino-americana, em que Cristo várias vezes aparecia como um guerrilheiro. Ainda nesse contexto de ambiguidade entre política, religiosidade e homoerotismo, Detrez percebeu que o interesse político pela classe operária muitas vezes nascia de um envolvimento emocional — fato natural, considerando que foi sua relação afetiva com Fernando que o despertou para a realidade brasileira. Como ele mesmo admite, em texto: “Foi graças à minha homossexualidade que descobri a questão operária, a miséria e as injustiças sociais; graças a ela eu me insurgi contra o fascismo”.³⁷

Durante sua estada no Rio de Janeiro, não seria improvável que Conrad Detrez cruzasse com Allen Young, um jornalista americano de 23 anos, que aportou pela primeira vez nessa cidade em 1964, com uma bolsa de estudos da Comissão Fullbright. Afinal, pode-se pensar que ambos tinham afinidades

políticas, já que Allen era então marxista, ativista contra a Guerra do Vietnã e admirador incondicional da Cuba socialista. Sua estadia de quase dois anos no Brasil, num momento de grande agitação política imediatamente posterior ao golpe militar em 1964, revelou a Allen uma dimensão pouco explorada de si mesmo: sua atração por homens.

Foi no Rio de Janeiro, conta ele, que pela primeira vez disse a si mesmo: “*I am a homosexual*”.³⁸ E foi lá também onde, pela primeira vez, sentiu alegria ao fazer amor com outro homem, pois até então se comportava de maneira enrustida e amedrontada. Allen deixou de fazer psicanálise; sua “cura” se deu, segundo ele, no contato com os homossexuais cariocas que encontrava por toda parte: paquerando pelas ruas, dentro dos cinemas, nos bares, nas saunas e nas praias locais. Muitas vezes, confessa que ficou chocado ante a compulsividade e alienação existentes no gueto guei. E sofreu na carne o suicídio de um amigo brasileiro, bicha tão enrustida quanto ele, na época.

Em todo caso, sentia-se feliz: os homossexuais lhe pareciam mais próximos dele do que nunca; muitos se tornaram seus amigos. Allen voltou ao Brasil, no início da década de 1970, já como ativista do movimento homossexual americano, e com novos referenciais críticos. Os amigos homossexuais que fizera no país pareceram-lhe então preconceituosos em relação às bichas desmunhecadas. Partidários incontestes da monogamia e definitivamente enrustidos, chegavam a pedir que Allen não se declarasse homossexual diante de pessoas estranhas. No entanto, mesmo entre os heterossexuais com quem conviveu, Allen conta que havia reações simpáticas à sua homossexualidade.

Se o machismo homofóbico existe na cultura latina, Allen acreditava que poderia ser erradicado apenas porque a cultura latina nunca fingiu que a homossexualidade não existe — ao contrário da cultura anglo-saxônica. É verdade que, entre os brasileiros, lhe pareceu muito acentuada a divisão de papéis sexuais, com uma clara hierarquia que submete a *bicha* (passivo) ao *bofe* (ativo). Para ele, era difícil aceitar algo muito corrente nas classes proletárias brasileiras: o machão come a bicha sem que por isso se sinta rebaixado à condição de bicha, muito menos se envolva emocionalmente. Para o machão, o mais importante é o papel ativo desempenhado na relação.

Allen acreditava tratar-se de uma maneira típica de os machões brasileiros

extravasarem seu desejo homossexual, sem correr riscos maiores, no âmbito social. Outra coisa que o surpreendeu foi o complicado racismo de seus amigos homossexuais, muitos dos quais se consideravam progressistas; por exemplo, um amigo negro sentiu-se gratificado com sua atitude não racista, mas confessou ser ele próprio racista, pois não gostava de japoneses.

A partir de suas vivências, Allen chegou à conclusão de que, no Brasil, em geral não se tolera uma homossexualidade vivida de maneira aberta e livre da imposição de papéis sexuais, conforme as pretensões do movimento homossexual americano. Isso teria relação com os inúmeros casos de violência contra homossexuais. Allen referia-se inclusive a uma violência mais sutil, no plano da linguagem; muito frequentemente, os palavrões se constituem à base de preconceitos contra bichas e mulheres, sempre considerados como *passivos*. Diante desse panorama, Allen supunha que um eventual movimento homossexual no Brasil teria problemas não só com a polícia, mas também com a esquerda tradicional — observação sem dúvida profética, como se verá na parte VI deste livro, sobre militância homossexual.

Mas nem só de turistas revolucionários vivia o Rio de Janeiro dessa época. No primeiro semestre de 1963, aportou nas areias de Copacabana um homem moreno de 35 anos, de olhos cinza-azulado por trás dos óculos escuros, chapéu permanentemente enfiado na cabeça e um charuto fumegante entre os dedos. Vinha acompanhando a atriz e amiga Jayne “O Busto” Mansfield, que divulgava seu mais recente filme de Hollywood. Tratava-se do milionário Fernand-Charles-Ernest Legros, nascido no Egito, de pai francês e mãe grega, mas naturalizado americano. Um tipo para lá de excêntrico, na verdade.

Bailarino de formação, Fernand Legros tornara-se amante do secretário-geral da ONU, o sueco Dag Hammarskjöld.³⁹ A partir das boas relações na alta sociedade, encontrou sua vocação como um importante marchand de quadros falsificados de autores famosos, passando daí para contrabandista de armas junto às jovens nações africanas, contrabandista de grandes cargas de ouro e espião da CIA. Segundo seu biógrafo, ele teria amealhado uma fortuna incalculável, na qual se incluíam, além de quadros famosos, rebanhos de gado e carneiros, mansões, fábricas, hotéis, barcos e bancos (especializados

na lavagem de dinheiro) em várias partes do mundo. Era fascinado por música brasileira, que aprendeu a amar graças a Carmen Miranda, a quem chegou a conhecer nos Estados Unidos. Compromissado com três mulheres e pai de quase dez filhos naturais e adotivos, na verdade seu esporte predileto era caçar efebos másculos e levá-los para a cama, em qualquer lugar onde estivesse. Ele os seduzia e às vezes passava a sustentá-los, agregando-os ao harém masculino que o acompanhava em suas viagens.

Instalado no Copacabana Palace, Fernand Legros resolveu certa manhã tomar um banho na praia em frente. Um grupo de rapazes que jogava futebol advertiu-o de que o mar estava perigoso. Ele não fez caso e foi nadar. Apesar de ser bom esportista, começou a ser arrastado pelas ondas e, ao lutar, teve câibra. Gritou por socorro, antes de afundar. Quando voltou a si, estava deitado na areia da praia e — como num sonho — tinha sua boca colada à de um rapaz que tentava reanimá-lo mediante respiração artificial: um deslumbrante jovem de dezesseis anos, loiro e de olhos azuis. Legros sentia o maxilar doendo. Logo o adolescente lhe explicou que o salvara, mas precisara lhe dar um murro para que soltasse seus cabelos e não se afogassem juntos. Legros levou-o ao bar do hotel, onde o rapaz lhe contou chamar-se Moisés Abrão e ser filho de um judeu polonês viúvo. Para sobreviver, vendia em domicílio capas de chuva impermeáveis. Mas sonhava ser ator de cinema.

Encantado com seu salvador, Legros concordou em ajudá-lo, mas não com aquele nome. Ali mesmo batizou-o de Carlo Mossy e prometeu mandá-lo a Nova York, para fazer um curso de arte dramática. E, como reconhecimento por seu gesto de bravura, deu-lhe de presente um anel de diamante de 40 mil dólares. Depois, reservou para si e para o rapaz um apartamento de cobertura num prédio que lhe pertencia, na avenida Atlântica. Alguns meses mais tarde, acompanhado do pai, Carlo viajou para Nova York, onde iniciou um curso no famoso Actor's Studio, sementeira das maiores estrelas de Hollywood — tudo sob o patrocínio do milionário Legros.⁴⁰

A partir daí, o jovem brasileiro foi integrado à extensa “família” do milionário — considerando que Fernand “preferia muito mais ter namoradinhos do que filhos”, no dizer do seu biógrafo Roger Peyrefitte.⁴¹ Nessa condição, Carlo viajava ao redor do mundo ou se instalava, por

temporadas mais longas, no luxuoso apartamento em Paris, onde Legros tinha seu ninho. Aí ele continuou estudando teatro, mas também tinha aulas de francês, dicção e postura. Enquanto isso, no Rio de Janeiro, seu pai passou a administrar os negócios imobiliários de Legros. Como gostava de manter particularizadas as relações com seu pequeno “harém” masculino, Legros exigia dos rapazes um compromisso por escrito, a fim de evitar infidelidade com outros homens — ainda que não se importasse com suas aventuras femininas.⁴² De fato, os rapazes do harém se detestavam entre si. Carlo era um dos mais invejados, por sua condição de salvador, mas também por isso um dos mais visados nas disputas. Para provocá-lo, os outros rapazes gostavam de chamá-lo por seu nome judeu. Mas Carlo aproveitava bem dos seus privilégios, aprendendo inclusive a pintar no estilo de Marc Chagall.

Nos anos seguintes, Legros produziu vários filmes para Carlo Mossy, que no início da década de 1970 se tornou um dos astros de cinema mais populares do Brasil, mais por sua luminosa beleza do que pela qualidade dos seus filmes. Entre eles se destacava o longa-metragem *Copacabana me engana*, uma bela crônica carioca de Antonio Carlos Fontoura, com Mossy fazendo uma espécie de James Dean meio cafajeste. Fugindo dos magistrados da França e Suíça, em 1973 Legros praticamente se mudou para o Brasil — pois “é lá que está meu coração”.⁴³ Pouco depois, foi preso no Rio de Janeiro, mediante um pedido de extradição da Justiça francesa, que expedira contra ele mandado de prisão como comerciante de quadros falsos de pintores famosos. Durante o ano que passou nas prisões brasileiras, entre o Rio e Brasília, à espera da extradição para a França, Legros tornou-se, ao lado do inglês Ronald Biggs, um dos mais célebres presos internacionais do país. Suas excentricidades passaram a alimentar as colunas sociais da imprensa, como quando mandou colocar um dente de ouro em uma cadelinha vira-lata, sua mascote na prisão de Brasília.⁴⁴ Alguns anos após a morte de Legros por câncer, o ator Carlo Mossy veio a público admitir: “Fui a mascote dele”.⁴⁵

Muito mais tarde, já na década de 1980, outro argentino, desta vez poeta e estudante, veio para o Brasil, onde anotou suas impressões sobre a vivência guei urbana, permitindo assim uma ideia aproximada da evolução dessa

prática nas grandes cidades brasileiras. Esse argentino, Nestor Perlongher, classificava-se como mais um “turista-fugitivo” da ditadura do seu país — o que não deixa de ser curioso, já que na década anterior era eu quem passava pela Argentina fugindo da ditadura brasileira; isso confirma, aliás, a impressão de que a história se recicla na América Latina, com a mesma fatalidade de um eterno retorno.

Em artigo escrito nesse período, Nestor dizia que as metrópoles brasileiras eram um “terreno promissor para a promiscuidade, paquera e variantes cotidianas da orgia” — ao contrário da “ultrarrepressiva Argentina”.⁴⁶ Chegando a São Paulo, onde morou por muitos anos, ele ficou deslumbrado ao ser arrastado de boate em boate, nos braços de um mulato, já em sua primeira noite brasileira. Alguns dias depois, estava com a cabeça ferida por uma garrafada que um rapazinho favelado lhe desfechara para lhe roubar um par de óculos! Logo que a ferida cicatrizou, Nestor voltou à carga, fascinado com a facilidade de contatos sexuais: num dia, transou com três homens; noutro, com cinco; e certa vez chegou a bater seu próprio recorde, transando com onze homens num só dia. Conta que às vezes saía à rua com uma carta mas não conseguia chegar até o correio. Trepava em hotéis, banheiros familiares ou não, e até dentro de uma loja, convidado por um rapaz que lá trabalhava.

Nestor fazia referência à extrema ambiguidade dessa que é a maior cidade do Brasil e um verdadeiro mostruário de todas as contradições da vida brasileira. No centro de São Paulo conviviam prostitutas, migrantes nordestinos, travestis, certa classe média americanizada, ladrões, michês, bichas tipo macho e homens dos subúrbios, na mais enfurecida paquera. Não faltava a polícia, que periodicamente dava batidas, levando presas pessoas suspeitas de marginalidade, pelo simples fato de não portarem documentos pessoais. Era também no centro onde se encontravam inúmeros cinemas, como o enorme Art-Palácio, em cujos corredores Nestor contava que se podia escorregar perigosamente no esperma fresco derramado pelo chão.

Ele mencionava também suas vivências no Rio de Janeiro, onde certa noite chegou a ver, numa rua escura frequentada por homossexuais, um mulato gordo vestido com camisa e sapatos, mas sem as calças, a mostrar para os

circundantes seu pinto ereto. Mas o que mais parece tê-lo deslumbrado foi a cidade de Salvador, capital do estado da Bahia, que ele considerava mítica, pré-capitalista e a mais negra das cidades brasileiras. Aí, onde a luxúria convivia com a miséria mais obscena, a bicha era uma instituição — segundo Nestor, que considerava como ingênua e arcaica a homossexualidade encontrada em Salvador.

Mas a africanidade da Bahia não vive só de sexo, segundo ele; há também um insidioso racismo. Um travesti negro contou-lhe que fora procurar emprego para dançar numa boate; a dona recusou-o, respondendo que “aqui preta não entra pra dançar; lugar de preta, só na cozinha”. Aliás, um grupo ativista de homossexuais negros de Salvador denunciava justamente sua exploração sexual pelos brancos que os usam como objeto sexual e, no momento de manter relações mais duradouras, preferem outros brancos. Essa discriminação e miséria criaram situações de revanche. Nestor contava que certa vez levou um rapaz para trepar, num hotel de última categoria, e foi assaltado com a muda cumplicidade do gerente, notoriamente homossexual ele também.

Tal situação encheu-o de pavor. Mas também de encanto. Afinal, em suas fantasias, os corpos amados costumavam ser negros. Justamente por sua proximidade com a miséria mais feroz, na fantasia branca a negritude brasileira tem sempre um componente sádico. Não por acaso, Nestor apaixonou-se por um filho de santo de candomblé, cujos ritos de iniciação costumam ser particularmente sangrentos: ao mesmo tempo que o corpo do(a) jovem devoto(a) recebe talhos de navalha, sacrificam-se galinhas e outros animais cujo sangue é derramado sobre sua cabeça nua. Isso tudo no meio de sensualíssimas danças de fundo místico, com os corpos se contorcendo lascivamente, porque as divindades africanas os possuíram. Há carnalidade nesse misticismo — dois elementos que percorrem a vida brasileira e lhe conferem o dom de perturbar, como atestava Nestor Perlongher.

No início da década de 1990, a história de Cinderela atualizou-se — em versão guei — nas areias de Búzios, litoral do estado do Rio de Janeiro. O

príncipe protagonista foi o cantor pop anglo-cipriota George Michael, tornado um dos homens mais ricos da Grã-Bretanha. Alçado à condição de um dos maiores símbolos sexuais do período, ele era capaz de levar à histeria mocinhas do mundo todo, durante seus shows. Articulada com cuidado, sua imagem de sedutor alimentava-se de noticiário sensacionalista e videocliques em que aparecia nu com a namorada, fazendo o gênero um pouco cafajeste. Tudo mudou quando George Michael veio participar do Rock in Rio II, em 1991, e conheceu um jovem estilista carioca de nome Anselmo Feleppa, que morava em Petrópolis.

A semelhança com Cinderela, na verdade, para por aí — mesmo porque a história acabou sem o final feliz dos contos de fadas. Segundo reportaram os jornais, o encontro entre ambos não foi casual. O belo Anselmo, grande fã do cantor inglês, articulou um plano para conhecer George, com quem pretendia, nem mais nem menos, ter um caso de amor. Ajudado por uma amiga, hospedou-se numa casa em Búzios, na mesma época em que o cantor descansava no local, e arranjou um encontro casual.⁴⁷ Dito e feito. Foi amor à primeira vista, e dos fulminantes: “Pensei que nunca sentiria algo assim por ninguém mais, então você ouviu o meu choro e me sorriu como Jesus para uma criança com frio e sem amor” — atestou o cantor numa de suas canções.

Ao contrário do que se costuma fantasiar, a solidão dos ídolos pode ser tenebrosa. E George Michael havia muito vinha reclamando dessa condição, até o ponto de ter publicado seu segundo álbum quase como uma obra anônima, sem mencionar sequer seu nome e foto na capa. Com sua extraordinária beleza, Feleppa parece ter tocado no ponto fraco do cantor. E, de maneira corajosa, mas sobretudo sincera, tinha conseguido furar o cerco perverso que isola as estrelas do resto do mundo. Nos dois anos seguintes, cantor e fã passaram a viver juntos. Anselmo acompanhava George por toda parte, em meio a fugas rocambolescas para driblar a imprensa, indo se refugiar nas mansões do cantor em Beverly Hills e Hampstead.⁴⁸ A intensidade da relação evidenciava-se, com certeza, nos presentes dados pelo cantor ao namorado: duas Mercedes, um Rolex de ouro e um apartamento na Lagoa, no Rio de Janeiro. Parecia um amor para toda a vida, nem mais nem menos: “Eu esperei por você todos estes anos”, dizia a mesma canção de

George Michael.

A intensa felicidade prosseguiu até Anselmo Feleppa descobrir que estava com aids. Em 1993, morreu de choque anafilático — “o céu mandou, o céu roubou”, continuava a canção. Conta-se que o cantor inglês-cipriota veio incógnito visitar o túmulo do namorado em Petrópolis, tendo sido reconhecido no aeroporto e noticiado em colunas sociais da imprensa carioca. Mesmo três anos após a morte do amante, George Michael parecia ainda não o ter esquecido, conforme diziam seus versos: “Quando a gente encontra o amor e descobre que ele existe, então o amado saudoso voltará naquelas noites frias”. De fato, em 1996, homenageou a memória de Anselmo Feleppa com a canção “Jesus to a Child” [Jesus para uma criança], cujos versos aqui traduzidos eram sublinhados por um coro austero, na gravação, enquanto em primeiro plano a voz comovida de George Michael cantava: “Com todas essas lágrimas, aprendi tanto; com seu último suspiro, você salvou minha alma”.

O cantor não fez uma dedicatória de amor explícita no CD, nem nunca admitiu isso perante a imprensa. Apenas uma revista guei americana, *The Advocate*, referiu-se à possibilidade de se tratar de “uma canção de amor a um namorado que morreu de aids”. Uma evidência do seu destinatário afetivo é que o cantor inglês enviou em primeira mão essa canção (incluída no CD *Older*) aos pais de Anselmo Feleppa, que na época chegaram a admitir à imprensa a ligação amorosa entre os dois. É verdade que, ainda assim, George Michael relutou em assumir publicamente sua homossexualidade, por força do contrato milionário que tinha com a gravadora Sony — o que só aconteceu depois que ele foi flagrado e preso em situação comprometedora, num banheiro público de Los Angeles, em 1998. Pode-se imaginar tal episódio como parte do desencanto da perda amorosa: “Você será sempre meu amor: as palavras que não pode dizer, eu as cantarei por você, e o amor que faríamos juntos, eu o farei por dois”. Como num testamento amoroso, George Michael deixava muito claros os seus sentimentos, quando dizia na canção dedicada a Feleppa: “Bem, agora sei o que é o amor, porque fui amado; e quando a gente é amado em meio a tal êxtase, então o amado que beijei trará consolo ali onde não há sinal de esperança”. E terminavam assim

seus apaixonados versos de despedida: “O amado que beijei estará sempre ao meu lado; oh, o amado que ainda me dá saudade... era como Jesus para uma criança”.

* Em seu romance *O sonho do celta* (trad. de Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2011), o prêmio Nobel Mario Vargas Llosa tematiza as atividades políticas e humanitárias de Roger Casement. Aborda tangencialmente sua prática homossexual, para contextualizar o dramático desenlace de sua vida.

** As anotações do diário, de sintaxe fragmentada e às vezes quase enigmáticas, me demandaram redobrada atenção ao traduzi-las. Tentei manter a pontuação irregular do original. As quantias pagas são sempre em réis brasileiros do período.

*** Uma casa de espetáculos em Manaus, presumivelmente popular no período.

**** Além de todos os diários secretos reunidos, o volume de quase setecentas páginas contém inúmeras e belas ilustrações sobre a vida de Casement. (Uma segunda edição, revista e ampliada, saiu pela mesma editora, Belfast Press, em 2016.)

7. A mulher que descobriu o Brasil

Por razões que oscilam entre o rechaço patriarcal ao lesbianismo e o recato culturalmente atribuído ao sexo feminino, são poucas as histórias conhecidas de mulheres estrangeiras cuja homossexualidade floresceu em solo brasileiro. Essa lacuna de informação começou a ser atenuada a partir da década de 1990, graças ao interesse manifesto entre nós pela obra de Elizabeth Bishop, que foi bastante traduzida e divulgada, sem esquecer obras de teatro e cinema baseadas em sua vida brasileira. Considerada uma das maiores poetisas contemporâneas dos Estados Unidos, ela passou significativa parte de sua vida morando no Brasil. Sobre ela escreveu o poeta Anthony Hecht, no *Times Literary Supplement*: “Sua poesia é um dos produtos mais refinados que nosso país tem para oferecer ao mundo. [...] Dá de longe em nossos automóveis, filmes e refrigerantes”.¹

Pesquisas biográficas e divulgação na mídia brasileira trouxeram a público a intensa relação amorosa entre a poeta Bishop e a brasileira Lota de Macedo Soares, arquiteta e paisagista, entre outras profissões.² De saída, é impossível não notar os contrastes com as experiências homossexuais conhecidas (e acima mencionadas) de homens estrangeiros no Brasil. Mesmo quando existencialmente viscerais, os relatos masculinos resumiam-se, com algumas exceções, em choques, dilaceramentos e até violência. Neles, a relação amorosa quase sempre submergia ao impacto sexual de conotações culpadas.

Através de jornais, revistas e livros, o público brasileiro pôde tomar conhecimento do caso Bishop-Lota, comovente por suas características de fidelidade e devoção. Não que as duas protagonistas tenham encontrado o Paraíso: como qualquer história humana, a sua terminou sem *happy end*. Mas foi uma autêntica história de amor de duas mulheres maduras, com componentes de redenção. De fato, esse encontro brasileiro conferiu à vida de Elizabeth Bishop um sentido para ela inédito. Muito cedo ficara órfã de pai. Quando tinha cinco anos, a mãe foi internada num hospício e dela nunca mais teve notícias. Cheia de alergias e sofrendo de bronquite asmática, a menina passou a infância em casa de parentes diversos, sendo criada por uma tia materna e sustentada pelos ricos avós paternos. Graças a estes, Elizabeth formou-se no Vassar College, faculdade americana chique e rigorosa, no qual teve por colega gente como a romancista Mary McCarthy. Demasiadamente sensível, saiu dali nem mais nem menos depressiva do que quando entrara, com crises de asma e cheia de culpas, como sempre. Ao lado disso, sofria de solidão crônica. Certa vez pediu ao amigo e poeta Robert Lowell que escrevesse o seu epitáfio: “Não deixe de dizer que fui a pessoa mais solitária que jamais viveu”.³ Aprendeu a fazer poesia com Marianne Moore, grande poeta americana da geração anterior e sua amiga. Desde os anos de faculdade, teve vários relacionamentos com mulheres, em geral malsucedidos. E com gente famosa. A cantora Billie Holiday foi sua amiga, até ser encontrada na cama com a amante de Bishop.⁴

Exilada em si mesma, a poeta perambulava sem rumo. Morou em várias partes dos Estados Unidos. Depois de viajar por inúmeras cidades, entre Paris e México, Elizabeth Bishop veio parar no Rio de Janeiro, em dezembro de 1951. Tinha já quarenta anos, mas seu rosto não perdera a beleza melancólica, realçada pelos olhos azuis. Vinda para passar quinze dias, em visita a uma amiga americana, Bishop não supunha que acabaria vivendo no Brasil por mais de quinze anos, até o início da década de 1970, entre Rio de Janeiro, Petrópolis e Ouro Preto.⁵ Logo que chegou ao Rio, a vida lhe reservara um encontro definitivo com Maria Carlota Costallat de Macedo Soares, ou apenas Lota, também quarentona. Intelectual, inconformista e homossexual, Lota era a ovelha negra de uma tradicional família carioca.

Chegou a ser acusada em público pela própria irmã de “mulher-macho, metida a independente”.⁶ Empreendedora e durona, Lota não era particularmente bonita. “Parecia um homem, não tinha medo, [...] só andava de calça, bota e jipe”, dizia dela um antigo empregado.⁷ Mas era também, segundo amigos de Bishop, uma das mulheres mais notáveis e encantadoras que conheciam.⁸ Além dos gostos aristocráticos, Lota tinha senso de humor, muita desenvoltura e uma sólida cultura europeia, que a tornavam uma interlocutora articulada e aprazível. Quando criança, vivera na Bélgica com a família exilada. E falava também inglês (ainda que deficiente), dos tempos em que morara nos Estados Unidos. Grande apreciadora das artes plásticas, na juventude tinha sido apadrinhada por Cândido Portinari, que de professor se tornou seu amigo. Compartilhava a amizade de gente famosa como Manuel Bandeira, Burle Marx, Carlos Lacerda e Antônio Callado, entre outros.

Se a altivez de Lota atemorizava Bishop, sua naturalidade e exuberância a fascinavam. O amor pela brasileira nasceu ao mesmo tempo que Elizabeth descobria os doces sons da língua portuguesa. Acostumada a refrear seus sentimentos, Bishop escondia-se atrás de grandes silêncios. Mas a atração revelou-se mútua. Obviamente, foi Lota quem se atreveu e passou a assediá-la com graça. Até dar-lhe um primeiro e súbito beijo. Não demorou, Bishop sentiu o impacto do Brasil. Depois de experimentar um caju, sofreu uma violenta crise alérgica que a levou ao hospital. Foi cuidada por Lota e acolhida em seu apartamento no Leme. Asmática, inchada e cheia de chagas, Bishop não conseguiu conter o riso quando Lota lhe disse que estava sofrendo de “cajuíte”; e que o caju tende a atacar pessoas com crise de identidade, pois ele mesmo não consegue se definir entre ser fruta e castanha.

Aos poucos, a enfermidade fez Bishop perder suas defesas psicológicas: sim, estava repulsiva; sim, era doentia e tinha pânico de injeção; mas escancarava-se e se entregava ao bom humor implacável de Lota, que comparava suas orelhas inchadas a cogumelos vermelhos, talvez comestíveis, talvez venenosos. Ao mesmo tempo, as amigas de Lota vinham visitá-la e a mimavam. O período da doença aproximou as duas mulheres e insuflou sua mútua paixão. Assim, quando Lota lhe pediu que ficasse no Brasil, Bishop

sabia que aquilo era um pedido de casamento. E, no contrafluxo de suas indecisões, aceitou de imediato. Decidiu que queria ser feliz no Brasil — terra, como dizia, onde “os desejos se realizam tão depressa que a gente quase chega a ter medo de desejar alguma coisa”.⁹

Juntas, as duas mulheres começaram a viver seu amor como uma pequena epopeia interior, sem aventuras espetaculares, mas preciosa pelas alternâncias de força e fragilidade, alegria e dor, encontros e desencontros, como toda viagem singularmente humana. O caju venenoso funcionara como uma catarse, mas também como um rito de passagem. No dia do seu aniversário, em 8 de fevereiro, Elizabeth Bishop ganhou um tucano de amigos recentes. Mas o mais importante foi o anel que recebeu de presente de Lota, que nele fizera inscrever a data: 20.12.51 — o dia em que aceitara seu pedido que ficasse.

Conforme Bishop deixou documentado em cartas, esse encontro com Lota foi fundamental por ter lhe propiciado, enfim, algo parecido com o lar que sempre procurara em suas incessantes viagens. Encontrar Lota e ancorar no Brasil parecia o fim do longo exílio de não pertencer. “Continuo tendo a sensação de que morri e fui para o céu sem merecer”, escreveu a uma amiga.¹⁰ Quanto a Lota, julgava ter encontrado em Bishop a beleza que não via em si mesma. Os amigos notavam que ela adorava Elizabeth, com um afeto comovente.¹¹ E que admirava sem restrições o talento da poeta americana, mas preocupava-se com sua carreira no Brasil, um país que não estaria à altura do reconhecimento que ela merecia.¹²

Foram morar juntas na casa (projetada por Sérgio Bernardes) que Lota estava construindo em Samambaia, fazenda perto de Petrópolis. Para garantir que Elizabeth escrevesse seus poemas em paz, Lota incluiu no projeto um estúdio no meio da mata. Mesmo antes de pronto o estúdio, Bishop passou a escrever poesia como nunca, ela que sempre fora tão parcimoniosa na sua produção literária. “Embora saiba que dizer isso é provocar a Providência divina, há dez anos que não me sinto tão feliz”, comentou numa carta à sua médica americana.¹³ Elizabeth e Lota começaram a fazer planos para viajar juntas e criar vacas — sonho que jamais se realizaria. Nas cocheiras do sítio, criaram uma égua chamada Mimosa e um burro chamado Mimoso.¹⁴ Bishop

descobriu e se apaixonou pela jabuticaba, cuja geleia aprendeu a fazer. Apesar de não falar português e ser refratária a reuniões sociais, conheceu muitos amigos de Lota, que amavam suas geleias e cookies americanos, nos quais era mestra. Tanto que Lota passou a chamá-la carinhosamente de Cookie. Juntas, foram conhecer Ouro Preto, que a poeta americana amou à primeira vista. Quando se sentiu suficientemente confiante, Bishop confessou a Lota que desde os 21 anos se tornara alcoólatra. Esse era seu grande pesadelo. E continuaria sendo, na relação entre ambas. Quando se deprimia, internava no álcool. “Passava dias seguidos fechada em seu quarto, sem ver ninguém”, conforme o testemunho de um amigo de Bishop, comentando que era dramático vê-la rir e chorar ao mesmo tempo, “em delírio, dia e noite”.¹⁵ Durante as bebedeiras, sofria com medo de ficar louca, como a mãe.

Certa vez, depois de se ausentar por dois dias seguidos, Lota voltou a Samambaia para encontrar Elizabeth trancada no quarto, bêbada e em prantos, o chão ao redor da cama repleto de garrafas vazias. Foi o primeiro de uma série de porres compulsivos e imprevisíveis, que mergulhavam Bishop em depressão e culpabilidade, criando um círculo vicioso propício para a próxima bebedeira. Tornava-se outra vez a menina desamparada, frágil. Lota parou de servir drinques nas reuniões e, em visitas a amigos, pedia o mesmo. Por decisão conjunta, Elizabeth buscou tratamento médico para sua dependência alcoólica, passando a medicar-se com Antabuse.

O tempo foi passando e Elizabeth Bishop ia descobrindo o Brasil, fascinada. Em seu poema “Brasil, 1º de janeiro de 1502”, exercitava-se em observar, com os olhos dos primeiros colonizadores, a natureza pujante e libidinosa: “Em primeiro plano, o pecado”, com lagartos no mato e homens desejosos de se acasalar. Ao refletir poeticamente sobre o encontro entre duas culturas, Bishop falava de sua própria sensualidade reativada: “nada de cerejas a serem colhidas, nada de música de alaúde/ mas a fartura e mais um prazer inédito/ respondendo a um velho sonho de opulência e luxúria”. Passados cinco anos de Brasil, ela ainda tinha muita dificuldade para falar português. Entendia bem, tanto que traduziu para o inglês o livro *Minha vida de menina*, de Helena Morley. Mas ainda não conseguia compartilhar as reuniões de Lota com seus amigos, exceto quando falassem inglês. Isso fez

com que a própria Lota se isolasse mais deles. Juntas, entraram na menopausa, cheia de incômodos novos — em particular para a impaciência crônica de Lota. A alergia de Bishop melhorou, tratada por um médico carioca que não lhe cobrava nada, considerando uma honra tê-la como paciente.¹⁶ A poeta descobriu a música brasileira e se apaixonou pelo samba — “a última poesia popular que ainda se faz no mundo”, dizia.¹⁷ Gostava especialmente de Cartola.¹⁸ Essa paixão brasileira chegou a moldar com uma rítmica popular certos poemas de Bishop. É o caso de “Micuçu”, quase épico de extraordinária beleza, em que ela contava a perseguição e morte do bandido Micuçu no morro carioca da Babilônia. O grande poeta Robert Lowell considerava esse poema “uma das maiores baladas em língua inglesa”, que revelava mais sobre o Brasil do que o livro escrito por Bishop sobre o Brasil, para a revista *Life*.¹⁹

Em 1956, Elizabeth Bishop foi contemplada com o prêmio Pulitzer, um dos mais importantes na área de literatura americana. Pouco depois de Lota completar cinquenta anos, Carlos Lacerda foi eleito o primeiro governador do recém-criado estado da Guanabara e, em 1961, convidou-a para assessorar a urbanização do aterro do Flamengo e Botafogo. Na prática, Lota tornou-se a presidente do grupo de trabalho encarregado da criação do imenso Parque do Aterro, uma responsabilidade hercúlea, a partir da qual a vida das duas amantes mudou radicalmente. Tiveram que deixar a paz de Samambaia para voltar a morar no Rio de Janeiro, cujo calor e barulho Bishop detestava. Mais do que isso: a vida de Lota entrou num turbilhão, absorvida por responsabilidades de toda ordem. O excesso de trabalho tirou sua paz e afastou-a de Elizabeth. Fragilizada e sentindo-se abandonada, Bishop saía para beber nos botequins, de onde só voltava carregada. Quando proibida de sair, esvaziava os frascos de perfume do apartamento.²⁰ De vez em quando escrevia algum poema. Uma contrariedade: no seu romance *O grupo*, publicado em 1963, Mary McCarthy incluiu a personagem de uma lésbica com sua amante, uma baronesa machona; como Mary conhecera Lota em Nova York, Bishop julgou que a romancista as retratara. Apesar de não comentar nas cartas para amigos, ficou magoada ante a referência cruel; e afastou-se para sempre de McCarthy.²¹

Ao mesmo tempo, Bishop sofria o Brasil. Após dez anos vivendo aqui, depois de ter viajado inclusive pelo rio São Francisco e pela Amazônia, ela começava a ter a impressão de que a corrupção estava impregnada no ar do país: “É difícil acreditar que este mundo existe mesmo, e no nosso século”.²² Por outro lado, amava o jeito descontraído dos brasileiros, que lhe fazia muito bem. “É um país onde a gente se sente de algum modo mais perto da verdadeira vida. [...] As pessoas nos lugarejos pobres são absolutamente naturais, e de uma polidez e educação extraordinárias.”²³ Em 1965, Bishop publicou no *New York Times Magazine* um artigo sobre o Rio de Janeiro, no qual afirmava que “o Rio não é uma cidade maravilhosa; é apenas um cenário maravilhoso para uma cidade”. Sua descrição da miséria local revoltou setores da imprensa carioca. Um jornalista chamou-a de racista, preconceituosa e burra. Bishop adoeceu. As crises de asma voltaram. O alcoolismo, *idem*.²⁴ O amor, no entanto, estava lá, intacto depois de tantos anos. A prova encontrava-se no novo livro de Elizabeth Bishop, *Questions of Travel*, com a comovente dedicatória a Lota, na página inicial, citando Camões em português: “... O dar-vos quanto tenho e quanto posso,/que quanto mais vos pago, mais vos devo”.

Passados quatro anos de labuta estafante na construção do parque, Lota, por sua vez, estava esgotada. Trabalhando dezoito horas por dia, vivia como uma pilha de nervos. Começou a frequentar um psicólogo. Não adiantou. Ela brigava com todo mundo, inclusive com os amigos. Rompeu publicamente com Burle Marx, o responsável pelo paisagismo do Aterro do Flamengo. Mas seu alvo principal era, claro, a companheira. Irritada e reclamando do seu jeito submisso, Lota bisbilhotava toda a correspondência de Bishop e punha à mostra seu lado dominador. Mais alcoolizada do que nunca, Elizabeth foi aconselhada pelo psicólogo de Lota a se afastar um pouco dela. Então, Bishop decidiu aceitar um convite para lecionar como poeta convidada numa universidade em Seattle, nos Estados Unidos. Quando soube, Lota ficou enfurecida. Em fins de 1965, Bishop deixou o Rio de Janeiro.

Sozinha nos Estados Unidos, de início sentiu medo do futuro e saudade de Lota, com quem não ia passar o Ano-Novo, ao contrário do que acontecera nos catorze anos anteriores. O curso dado na universidade parecia-lhe

totalmente dispensável, e os alunos fúteis, ainda que agradáveis. Não se esquecia do Rio de Janeiro. Escrevia para amigos americanos: “Ah, meu Deus, é Carnaval no Rio. Domingo foi a noite das escolas de samba, a noite em que eu sempre vou assistir, que eu passo toda em claro e depois subo de carro para Petrópolis, ao amanhecer”. A seguir, insistia: “É claro que vou voltar, e é claro que pretendo viver lá, com a Lota, para todo o sempre”. Ao mesmo tempo, reclamava:

Lota está ficando cada vez mais ríspida e indelicada com todo mundo. [...] Cada vez é mais difícil conviver com ela. [...] Simplesmente não sei lidar com gente mandona, e a Lota é mandona — deixo que ela aja desse modo durante anos e anos, e de repente constato que não aguento mais. [...] E não posso explicar à Lota, porque ela se recusa a me escutar. [...] Eu jamais teria aceito este emprego se não sentisse que TINHA que ir embora.²⁵

Enquanto isso, Lota sofria uma campanha de calúnias nos jornais do Rio, que a acusavam de corrupção. Também havia as gozações cruéis. O tipo de poste inventado por ela para reproduzir a luz do luar no aterro era chamado pelos cariocas de “Belo Antonio”: grande, mas não funcionava. E a solidão. Morta de saudade, Lota tomava remédio para dormir. Em Seattle, Bishop começava a se aclimatar. Uma aluna foi se insinuando em sua vida, até declarar-lhe seu amor. De repente, já cinquentona, Bishop via-se namorando uma moça muitos anos mais jovem. Às vezes, Lota mandava-lhe cartas ameaçadoras, incapaz de acreditar que ela pudesse sobreviver sem a sua presença. Essa hostilidade tornava ainda mais aconchegante o amor da aluna. Bishop deixava-se envolver. Havia muito não era tratada com tanto carinho. No Rio, Lota sofria pressão do novo governador, Negrão de Lima, adversário político de Lacerda. Revoltada com as dificuldades para levar adiante a fundação mantenedora do Parque do Flamengo, ela recorreu ao presidente Costa e Silva. Impaciente, escreveu ao procurador-geral da República, bem ao seu estilo impaciente: “Não temos tempo para lógica”. Pelos jornais, Burle Marx chamava-a de Joana d’Arc do aterro. Acossada, Lota enfurnava-se solitária em Samambaia. Ao final dos seis meses de contrato na universidade americana, Bishop retornou ao Rio de Janeiro. Era junho de 1966. Cheia de asma e sentimentos de culpa, deixou para trás a aluna apaixonada. Mas tinha um consolo: ganhara uma polpuda bolsa da Fundação Rockefeller para

escrever um livro de crônicas de viagem sobre o Brasil.

Ressentida com sua ausência, Lota acusou Bishop de ter fugido dela para poder beber. Tentando humilhar a amante, repetia aos amigos que Elizabeth tinha passado seis meses bebendo nos Estados Unidos.²⁶ Magoada, Bishop foi refugiar-se na casa que comprara em Ouro Preto. Estava convencida de que se sentia tentada a beber *por causa* das pressões de Lota, que chegou a enfiar por força em sua boca o remédio antialcólico. Não demorou, Lota apareceu intempestivamente em Ouro Preto: tinha em mãos e lera uma carta comprometedor de Seattle enviada a Elizabeth pela aluna apaixonada. Lota berrava exigindo explicações, enquanto Bishop tampava os ouvidos com as mãos. Voltaram ambas para o Rio, em silêncio.

Ao mesmo tempo, as dificuldades com a Fundação Aterro do Flamengo cresciam. Lota começou a sofrer de labirintite. Bishop mergulhou com gosto na bebida. Foi um período quase trágico, em que Lota teve seu primeiro acidente de carro, aparentemente sem maiores consequências. Desesperada, Bishop escrevia pedindo socorro aos amigos, mas avisando que tomassem cuidado com o que dissessem, pois Lota a controlava mais do que nunca, com seu ciúme doentio. Para tentarem ainda uma reconciliação, decidiram viajar juntas para Amsterdam e Londres, usufruindo de uma pequena herança que Bishop recebera de inesperado.²⁷ Voltaram antes do previsto, pois Lota ficou ainda mais fraca e adoentada, com a labirintite aumentando seu desequilíbrio. No Rio, foi hospitalizada numa clínica e proibida de receber visitas, com o diagnóstico de depressão profunda. Cada vez mais cheia de manias, Lota infernizava a vida das pessoas ao seu redor. Depois, fechava-se em silêncio.

Contra as orientações do médico, Bishop levou-a para passar o Natal de 1966 em Samambaia, mas teve que trazer Lota às pressas de volta para a clínica, onde ela passou o Ano-Novo internada, tomando choques de insulina para combater a depressão. Bishop foi mais uma vez proibida pelo psicólogo de ver Lota — pelos seis meses seguintes. Furtivamente, escrevia-lhe cartas. Mas também não aguentou. Mergulhada em nova crise alcoólica, Bishop teve que ser internada para desintoxicação. Da clínica, confidenciava para amigos que começara a duvidar da sanidade mental de Lota quando ela ameaçou atirar-se do terraço do apartamento.²⁸ E sentia medo, pois Lota certa vez

ameaçou matá-la — mesmo porque tinha um revólver em Samambaia e sabia atirar.²⁹ Após um mês na clínica, fazendo inclusive sonoterapia, Bishop ainda uma vez e contra a recomendação dos médicos foi cuidar de Lota, quando ela recebeu alta do hospital. Levou-a para Samambaia e depois para Ouro Preto.

Lota continuava deprimida e sem concentração suficiente para ler nem escrever. Sem saber o que fazer da vida, acordava de manhã ora chorando, ora praguejando.³⁰ Bishop decidiu fazer sozinha a viagem pelo rio São Francisco, porque o prazo para entregar seu livro estava se esgotando — mas também na expectativa de se recuperar. Enquanto isso, Lota voltou para o Rio e retomou suas sessões de terapia, duas vezes por semana. Quando retornou da viagem ao São Francisco, Bishop encontrou Lota histérica com nova carta de Seattle. O médico de Lota acusou Bishop de estar fazendo mal à amiga. Sem outro remédio, Bishop decidiu ir embora para Nova York. Após sua partida, Lota chorava sem parar. Como se não bastasse, a Fundação do Aterro fora desativada. Sem Bishop e sem o Aterro, Lota perdeu suas duas razões de viver. Calada, resolveu preparar seu testamento, em agosto de 1967. Deixava para Bishop o apartamento no Rio de Janeiro, mas não a casa em Samambaia. Já planejando o que viria, inseriu aí uma citação de Voltaire: “*Si le bon Dieu existe, il me pardonnera, c’est son métier*” [Se o bom Deus existe, ele há de me perdoar; é o seu trabalho].³¹ Depois, contra a vontade de médicos e amigos, Lota tomou o avião para Nova York, ao encontro de Bishop. Chegou mais abatida do que nunca. Ainda assim, ambas conversaram e fizeram planos de visitar Veneza na primavera. Nessa mesma noite, Lota esvaziou um vidro de sedativos. Elizabeth encontrou-a no banheiro, já quase inconsciente. Levada a um hospital, Lota ficou em estado de coma durante uma semana, antes de falecer, em setembro de 1967.

Elizabeth avisou amigos e parentes, preparou os papéis e enviou o corpo para o Rio de Janeiro. Por determinação médica, não compareceu ao enterro. No elogio fúnebre, Carlos Lacerda referiu-se àquela “miúda e franzina criatura, toda nervos, toda luz, que se chamou dona Lota”. Só meses depois Elizabeth Bishop teve condições de voltar ao Rio, de braço engessado por causa de um tombo após uma bebedeira. Julgando-a responsável pelo suicídio, alguns familiares e amigos de Lota receberam-na com hostilidade.

Enquanto uma amiga próxima queimou toda a correspondência entre as amantes, a irmã de Lota contratou um advogado para impugnar seu testamento. Ainda assim, Bishop voltou várias vezes ao Brasil, para vender a casa em Ouro Preto, visitar lugares e reorganizar as lembranças de Lota. “Fui muito feliz com ela — foi a época mais feliz da minha vida — durante cerca de catorze anos”, afirmava numa carta desse período.³² Mas voltou também para matar a saudade de um país tão diferente de si, que deixara tantas marcas em sua vida e em sua poesia. Sobre isso, o escritor mexicano Octavio Paz, amigo e admirador de Bishop, dizia: “De origem puritana, com dificuldade de exteriorizar seus sentimentos, a América Latina, especialmente o Brasil, significou para ela uma oportunidade de abrir seu coração, sua sensibilidade”

Lloyd Schwartz, um dos maiores estudiosos de Elizabeth Bishop, afirmou certa vez que, sem nunca ter pertencido a qualquer escola, ela própria era uma ilha: uma pessoa sempre muito reservada, quase invisível — e que isso se devia à sua orientação sexual.³³ Não parece demais pensar que o lesbianismo conflituoso levou Bishop a não pertencer, a retrair-se. É muito comum pessoas homossexuais se comportarem socialmente com timidez, como se quisessem se expor o menos possível. Isso criaria um estado de exílio que, no caso de Elizabeth Bishop, a levava a buscar abrigo incessante. Enquanto poeta, ela teve a sorte de conseguir elaborar artisticamente seus conflitos da orfandade, do lesbianismo e do alcoolismo, inscrevendo-os na “arte de perder”. É justo esse o tema de um dos seus mais belos e intrigantes poemas: “One art”. A cada verso, repete-se o refrão “não é difícil aprender a arte de perder”. Seu tom de exortação revela-se tocante e irônico, pois reflete o esforço de Bishop em superar suas próprias fragilidades e aceitar despidoradamente a tentação, que a perseguiu por toda a vida, de ser uma fracassada. Assim, a arte da poesia resulta dessa arte fundamental de aprender a conviver com as frustrações e transformá-las em força interior. Evidencia como a poeta Elizabeth Bishop foi uma grande alquimista. E o amor brasileiro de Lota funcionou para ela como o laboratório mais adequado para viver a (difícil) experiência de se pertencer.

A partir da década de 1970, Elizabeth Bishop voltou em definitivo para os

Estados Unidos. Mas uma parte do seu ser continuou vivendo no exílio. Morreu de derrame cerebral, aos 68 anos, em 1979. Ela provavelmente se referia a si mesma, quando escreveu um dos seus últimos poemas, sobre a volta de Robinson Crusoé à pátria: velho e entediado, sofria com saudade da ilha selvagem (seu verdadeiro lar) e do amigo Sexta-Feira. “Ah! Se ele tivesse sido mulher”, suspirava, lembrando que seu querido Sexta-Feira (“de corpo tão bonito”) não mais existia.³⁴

Parte III

A Santa Inquisição descobre o Paraíso

*“O menos que dói,
Senhor Visitante
do Santo Ofício
que nos foi mandado
pela Santa Sé,
é ser enrabado
no lugar adequado.”*

Hermilo Borba Filho, “Canção dos enrabados”,
Sobrados e mocambos (1972)

8. Primórdios: os brutos também amam

Em *Sobrados e mocambos*, comédia musical escrita por Hermilo Borba Filho a partir da obra de Gilberto Freyre, há uma cena emblemática em que o Visitador do Santo Ofício interroga acusados, no Brasil do século XVI. Um homem vem confessar que trepara com um escravo, em troca-troca. “E quantas noites foi isso?”, pergunta o Visitador, à cata de grandes pecados. “Foram tantas, meu senhor”, responde candidamente o homem. Como punição o Visitador Inquisitorial ordena que o culpado se case; para seu espanto, avisam-no que o homem já é casado. “E a mulher, onde está?” Diante do Visitador, apresenta-se então uma mulher de bunda enorme, que confessa ser enrabada todas as noites pelo marido, durante seus catorze anos de casamento. Quando o Visitador lhe pergunta como se sente, a mulher lhe mostra a bunda e responde: “Não está vendo, meu senhor?”. Sem pestanejar, o Visitador promulga a sentença: marido e mulher devem ir para a cadeia, onde serão obrigados a acasalar “só pela dianteira, até pegarem costume de copular no legal”; ao que o marido exclama: “Que sentença mais cruel!”, enquanto a aturdida mulher reclama, insegura: “Será que pela frente a gente sente prazer?”. Impaciente, o Visitador chama outros acusados. Entra um mancebo. “É judeu, esse matreiro?”, pergunta o Inquisidor, ansioso por um pecado doutrinal. “É do grupo do traseiro”, responde o Notário. Então o acusado narra como sentiu “doçura sem igual” ao enrabar um delicado

escravo. “E quantas vezes?”, pergunta o Inquisidor. “Mais de mil”, confessa o mancebo, de imediato. Ao que o Visitador, não suportando mais, ergue-se irritado e protesta contra a pouca seriedade daqueles pecadores: “Para uma só judia, não sei quantos enrabados!”. E abandona seu ofício, enquanto a cena é invadida pelos sodomitas que cantam a “Canção dos enrabados”: “dar o figueiredo é melhor do que ir para a guerra, ó Visitador”. Marotamente, eles continuam enumerando maneiras bem mais dolorosas de ser enrabado: “Melhor no furico que morrer de fome; melhor no boga do que depender de um homem de toga; melhor tomar dentro que ser escorchado”. “Senhor Visitante da Inquisição, há muitas maneiras de ser enrabado.”¹ Essa cena de Hermilo Borba Filho introduz, em tom de adequado deboche, o choque entre a rigidez europeia da Santa Inquisição e a descoberta que o Brasil ingênuo fazia do pecado da sodomia.

Segundo o historiador Jacques Solé, já na Antiguidade e durante a Idade Média o vocabulário teológico-moral cristão englobava, sob o conceito de *sodomia*, tanto o sexo oral e anal heterossexual (fora ou dentro do casamento) quanto a relação sexual exclusivamente entre indivíduos do mesmo sexo. Como o objetivo único e legítimo da sexualidade cristã era a reprodução, associava-se o casamento com a ordem, sendo a luxúria seu antípoda desordenado. Tal ideia ficou reforçada com a Contrarreforma católica, deflagrada pelo Concílio de Trento, no século XVI, para combater os reformistas protestantes. De fato, foi aí que o matrimônio se tornou um sacramento e, portanto, uma instituição sagrada. Criaram-se corpos doutrinários e normas severas, com o intuito de sedimentar a família como espaço fundamental para a defesa da catolicidade. Como a Contrarreforma foi adotada oficialmente por quase todos os Estados católicos, os desvios morais que ameaçavam solapar o casamento tornaram-se objeto do mais rigoroso controle por parte da Justiça tanto civil quanto eclesiástica e inquisitorial.²

Assim, muitos manuais de instrução para confessores condenavam até mesmo as posições não ortodoxas do coito heterossexual: o homem sentado e em pé ou a mulher sobre ele podiam colocar em perigo a destinação reprodutiva do esperma. Entre os vários pecados de luxúria visados pela Contrarreforma, distinguiam-se aqueles “contra a natureza” — sempre que a

mente masculina fosse despejada *extra vas*, quer dizer, fora do “vaso natural da mulher”.³ Por implicar o máximo de desordem possível na procriação, a sodomia era considerada um pecado gravíssimo, que não prescrevia jamais, continuando digno de punição por muito tempo. Como se tratava de um desvio ditado diretamente pelo demônio, a Igreja e a Inquisição associavam sua prática com a bruxaria e as heresias dos cátaros e templários. Em suas confissões aos verdugos inquisitoriais, muitas bruxas confirmavam o pressuposto eclesiástico de que o demônio preferia possuí-las pelo ânus, sendo também essa a forma de relação sexual predileta durante as orgias do Sabbat.⁴

Em Portugal, o período da Contrarreforma coincidiu com a minoridade de d. Sebastião, de modo que reinava interinamente o cardeal infante d. Henrique, que era também o inquisidor-geral. Pode-se compreender, portanto, como a implantação da Contrarreforma católica foi facilitada em larga escala em território português. Nesse contexto de religiosidade severa, Portugal não escapava das crenças gerais relativas à sodomia — também chamada de “pecado nefando” e “sujidade”. Quando, quase à maneira feudal, o rei português d. João III doou a capitania de Pernambuco a Duarte Coelho, em 1534, e a capitania de São Vicente a Martim Afonso de Souza, em 1535, não apenas entregou a esses dois súditos uma parte das terras do recém-descoberto Brasil como também deu orientações minuciosas sobre a maneira de administrar a justiça nessas partes da nova colônia. Enquanto comandantes militares e governadores de suas respectivas províncias, ambos tinham “jurisdição e alçada de morte natural inclusive em escravos e gentios, assim mesmo em peões cristãos homens livres, e em todos os casos assim para absolver, como para condenar sem haver apelação nem agravo”. A carta do rei especificava e ressaltava quatro casos de punições: se fossem comprovados os crimes de *heresia*, *traição*, *sodomia* e *falsificação de moeda*, o governador/comandante gozava de autoridade sobre “toda pessoa de qualquer qualidade”, para condenar os culpados à morte sem aceitar apelação; mas, quando o réu fosse “pessoa de mor [maior] qualidade”, se quisesse o governador poderia absolver da pena de morte, tendo competência para condenar a “dez anos de degredo e até cem cruzados de pena”.⁵

Com certeza, o rei d. João III tinha motivos para ser tão explícito em relação à nova colônia. Uma das penas judiciais mais comuns em Portugal era o degredo para as terras do Brasil. As *Ordenações do Reino*, que continham as leis e o Código Penal português de então, traziam especificações de crimes e indicavam punições muito rigorosas (ver mais detalhes na parte III, capítulo 11), apontando cerca de duzentos tipos de delitos — entre os quais feitiçaria, homicídio, estupro e sodomia — puníveis com degredo para as colônias, inclusive o Brasil. Assim, os primeiros colonizadores portugueses atirados na América eram, em geral, assassinos, ladrões, judeus foragidos e gente considerada devassa e desviante, por cometer libertinagem, sodomia, bestialidade (ato sexual com animais), proxenetismo e “molície” — termo que se referia tanto aos “tocamentos” lascivos quanto à poluição fora do “vaso natural” feminino, utilizando ou não as mãos.⁶

Como resultado, o Brasil tornou-se compulsoriamente um foco de liberalidade e promiscuidade no reino, atraindo aventureiros e traficantes interessados tanto na riqueza fácil quanto nas índias nuas e outras delícias tropicais. Esse amálgama de elementos explosivos levou o mesmo Duarte Coelho, governador de Pernambuco, a escrever angustiado ao rei português, pedindo que deixasse de enviar degredados para o Brasil, por considerá-los “piores que peçonha”. Com o passar do tempo, a situação parece não ter mudado muito, se levarmos em conta testemunhos como o do bispo do Pará que, no século XVIII, protestava em carta à corte, dizendo: “A miséria dos costumes neste país me faz lembrar o fim das cinco cidades (bíblicas), por me parecer que moro nos subúrbios de Gomorra e na vizinhança de Sodoma”.⁷

É preciso lembrar que a moral sexual portuguesa era aquela dos moçárabes (cristãos que, na península Ibérica, viveram sob os mouros), considerados mais liberais do que os reformados do Norte ou do que os ortodoxos de Castela. A liturgia católica seria, entre os portugueses, mais social do que propriamente religiosa — “um cristianismo lírico”, no dizer de Gilberto Freyre, com reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs. Sinal dessa teocracia mitigada é a ausência de grandes catedrais em territórios de Portugal, ao contrário da Espanha, cuja catolicidade centralizadora se evidenciava na proliferação e imponência dos seus templos religiosos. Entre

os portugueses, os aspectos místicos se mesclavam com a vida social: levavam-se bois para os padres benzerem dentro das igrejas; de saia levantada, as mulheres estéreis esfregavam-se nas pernas da imagem de São Gonçalo; os maridos desconfiados de suas esposas iam interrogar os “rochedos dos cornudos”, enquanto as mocinhas casadoiras consultavam os “rochedos do casamento”; e a Virgem Maria aparecia escandalosamente prenha, como na barriguda imagem de Nossa Senhora do Ó — aliás, até hoje existente no Brasil.⁸ É verdade que se deve acrescentar a esses aspectos morais e religiosos as influências climáticas do trópico, assim como as condições sociais brasileiras, contrárias à continência, ao ascetismo e à monogamia, transformando meninos e adolescentes em machos sexualmente superexcitados, no contexto do regime patriarcal da antiga colônia; daí por que sua iniciação sexual ocorria tão cedo: entre os doze e os treze anos de idade.

O sociólogo Gilberto Freyre acreditava que a prática homossexual (por ele chamada de “culto da Vênus Urânia”)* teria sido popularizada no Brasil pelos próprios colonizadores europeus (fossem eles portugueses, espanhóis, italianos, mouriscos ou judeus), que encontraram na moral sexual dos índios e nas condições desenfreadas da colonização um terreno fértil para sua expansão. Lembra ele que a sodomia floresceu livremente na Itália renascentista, a partir da revalorização da cultura grega clássica, sendo encontrados homossexuais italianos até em processos inquisitoriais da Espanha, nos séculos XVI e XVII. Tanto que, na Europa desse período, a prática homossexual era conhecida como “vício italiano”. Um panfleto relatando histórias da corte do rei francês Luís XIV, famosa por suas festas homossexuais, chamava-se, não coincidentemente, “A França tornou-se italiana”.⁹

Mesmo no Brasil colonial, era ideia corrente que se tratava de um “costume” italiano; em sua confissão ao inquisidor, na Bahia de 1618, o jovem Duarte Fernandes acusou um primo-irmão de tê-lo sodomizado, dando como justificativa que “o cúmplice andou por Itália e Flandres, donde devia trazer o dito vício”.¹⁰ Gilberto Freyre achava, inclusive, que a numerosa colônia italiana de Lisboa teria sido em parte responsável pela disseminação,

entre os portugueses, do “amor socrático”.^{11**} No Brasil, sabe-se da existência de muitos sodomitas portugueses para aqui degredados, alguns dos quais chegaram a depois ser interrogados pela Inquisição na colônia. Citam-se como fatores igualmente favoráveis à disseminação da prática homossexual em Portugal o fato de que, nos séculos XV e XVI, os soldados portugueses participavam de longas travessias marítimas, entrando em contato e sofrendo influência de países orientais cuja vida erótica era muito rica, como a China.

* O culto da Vênus Urânia era também chamado de “uranismo”, um termo muito comum no jargão científico do século XIX, usado até o início do século XX. Partia de uma ideia divulgada por Platão, em *O banquete*, segundo a qual o amor de Vênus (ou Afrodite) Urânia só era compartilhado pelos machos, de modo que “seus afeiçoados se voltam ao que é másculo”.

** “Amor grego” e “amor socrático”, antigos termos também sinônimos de homossexualidade, referenciavam-se às práticas pederásticas consagradas na Grécia Antiga e amplamente difundidas pelo filósofo Sócrates, em sua obra pedagógica.

9. Escravidão, religiosidade e erotismo

Nem só de europeus e índios se compunha a população brasileira dos tempos coloniais. Muitas das grandes características do Brasil enquanto nação seriam outras sem a presença dos escravos negros, cujo tráfico regular da África para cá se iniciou através de comerciantes portugueses e ingleses, entre 1542 e 1546 — segundo o historiador Francisco Adolfo de Varnhagen. Com base em autores do período, calcula-se que em 1584, num total de 60 mil habitantes do Brasil, 14 mil tenham vindo da África.¹ O comércio negreiro tornou-se tão florescente que, no século XVII, se vendiam escravos à prestação. Em 1630, o estado de Pernambuco importou, como mão de obra para a indústria açucareira, em torno de 4 mil africanos. No século XVIII, só o estado da Bahia passou a importar da África 25 mil indivíduos por ano.²

O viajante alemão Ludwig von Rango, que aqui esteve em 1819, avaliava a existência de nove negros para cada branco, na cidade do Rio de Janeiro, fato confirmado pelo inglês John Luccock, que dizia ter a impressão de estar numa cidade da África.³ Como toda a documentação relativa à escravidão foi queimada após a Abolição da escravatura, não se conhece com exatidão o número total de africanos trazidos para o Brasil. Mas o historiador Pandiá Calógeras calculava em torno de 15 milhões o total de negros traficados para solo brasileiro, em três séculos de regime escravocrata, para trabalhar nos canaviais e na mineração do ouro. Outros historiadores informam que, no

período da independência brasileira, o número de negros somava mais de dois terços dos habitantes do Brasil, entre libertos e escravos.⁴ Para se ter uma ideia, na região fluminense, primeira produtora de café em meados do século XIX, a maioria dos municípios cafeeiros apresentava uma população negra mais alta do que a branca, com certas cidades chegando a ter 75% de escravos.^{5*} Depois de viajar pelo Brasil entre 1842 e 1845, o príncipe Adalberto da Prússia reportava que, dos 3 116 000 habitantes do país, 2 936 000 eram negros. Tal predominância evidenciava-se tanto que, ao passar pelo Brasil em 1822, Charles Darwin afirmou tratar-se de “um país de escravidão e, portanto, de degradação moral”.⁶

Os escravos brasileiros faziam de tudo, desde labutar nas lavouras das fazendas e descarregar barris de excrementos recolhidos nas casas das cidades até trabalhar nas cozinhas e tocar em orquestras. As negras mais formosas acabavam fatalmente como amásias e objetos sexuais de seus senhores, a quem iam fornecer inclusive filhos bastardos, num clima de aberta promiscuidade. Era também com as escravas que os filhos dos senhores de engenho iniciavam sua vida erótica, da qual não excluía os negrinhos da mesma idade como seus brinquedos sexuais: na verdade, era frequente que o menino branco se iniciasse no amor físico mediante a submissão do negrinho seu companheiro de folguedos, significativamente conhecido com o apelido de leva-pancadas.⁷

Nessas circunstâncias, o regime escravocrata brasileiro tendia a tornar mais ocioso e libertino o senhor branco, que se esparramava nas redes até mesmo para viajar e utilizava a mão do negro “para os pormenores mais íntimos da toilette”.⁸ Não é de admirar que, servido assim de forma tão principesca pelos escravos, o senhor branco acabava tendo mãos delicadas de mulher e pés de menino — “beleza, pequenez e delicadeza dos pés e mãos às vezes exageradas, degenerando em efeminação”, conforme testemunhou o diplomata e explorador inglês Richard F. Burton, tomando como referência os pés e mãos geralmente grandes tanto dos ingleses quanto dos portugueses.⁹ Mas, nesses corpos amolecidos, dava-se suprema importância ao pênis, que devia ser “arrogantemente viril”. Havia patriarcas que mandavam espionar o tamanho do sexo dos pretendentes de suas filhas, sem o que não permitiam o

matrimônio. Um *Manual de instrução aos fazendeiros*, publicado em 1839, aconselhava os compradores de escravos a evitar a compra de negros que tivessem o sexo pequeno ou mal- conformado; acreditava-se que um membro avantajado garantia fertilidade e maior potência viril.¹⁰ Se bem que equivocado, esse critério e preocupação apontam para um indiscutível grau de intimidade com o sexo masculino e as raízes de um verdadeiro culto falocrático, na sociedade brasileira da época — quando já existia o costume de homens coçarem a genitália em público, às vezes também por causa das frequentes doenças venéreas, mas sempre para ostentar virilidade (tanto quanto o gesto de cuspir desdenhosamente para o lado).

De fato, as doenças venéreas floresciam livremente, nesse ambiente de intensa atividade sexual, através da prostituição tanto doméstica (com as escravas) quanto profissional (nos bordéis) — não primando pela higiene em nenhum dos dois casos. Em 1864, o médico Frutuoso Pinto da Silva, da Faculdade de Medicina da Bahia, chamava a atenção dos pais, mestres e censores para o problema da moralidade e higiene sexual dentro dos colégios brasileiros, onde dizia serem grandes os avanços da gonorreia, sífilis, onanismo e pederastia — e aí “a pederastia parece ir com passo sorrateiro fazendo suas perniciosas conquistas no meio da mocidade”, reportava o médico.¹¹

Aliás, certos autores acreditam que a prática homossexual no Brasil florescia dentro dos colégios jesuítas brasileiros, entre os numerosos órfãos que os padres mandavam vir de Portugal. Estrangeiros que por aqui viajaram em princípios do século XVIII contavam que “quase todos os brasileiros sofrem de afecções venéreas”.¹² Destacando-se no meio das demais, a sífilis tornara-se a doença brasileira por excelência, tanto na casa-grande quanto na senzala. Era transmitida pelos senhores às escravas e destas para os filhos dos senhores — tanto durante a amamentação dos bebês como quando da iniciação sexual dos mocinhos brancos, já que as mucamas negras cumpriam ambas as funções, em diferentes épocas da vida. Curiosamente, a sífilis era tida como sintoma de virilidade, de modo que os homens ostentavam com orgulho os sinais sifilíticos presentes em seus corpos — como contou o alemão Carl von Martius. Os rapazes sem essas marcas eram, ao contrário,

ridicularizados e considerados virgens ou menos machos.¹³ Vale lembrar também que era muito comum a crença de que o sifilítico podia se curar se o vírus da doença fosse inoculado numa mulher púbere (em especial a adolescente negra) no intercuro sexual; isso quer dizer que a mulher negra acabava sendo contaminada ainda bem jovem. Outra hipótese é a de que os próprios bebês brancos, que já nasciam sifilíticos por causa dos pais, transmitiam a doença às mucamas, durante o aleitamento — até o ponto de certos médicos da época exigirem atestado de sanidade física *dos bebês*.¹⁴ Esses insólitos elementos da vida brasileira fazem crer que a civilização chegou ao país junto com a “sifilização”, como resultado do incontrolado processo de miscigenação entre índios, europeus e africanos.¹⁵

No entanto, é curioso notar como tal disponibilidade erótica andava de mãos dadas com a prática mais estrita e retumbante da religião católica. Mesmo corroído por doenças venéreas e marcado pela sífilis, todo e qualquer homem ia rezar o terço e as ladainhas (dentro de casa ou nas igrejas), em geral intermináveis, que eram entoadas por negros e escravos. Havia o costume de se andar com rosários, relicários, escapulários, patuás e medalhinhas de santo no pescoço. Cantavam-se ladainhas pelas ruas da cidade ao entardecer.¹⁶ Os viajantes estrangeiros daquela época referem-se a festas religiosas diárias, com procissões e cantorias que eram puro divertimento popular. Nos centros urbanos do período colonial, trabalhava-se pouco, com enorme quantidade de dias santos e feriados civis. Em 1810, os cientistas alemães Spix e Martius contaram 35 dias santos e dezoito feriados — isso sem falar dos numerosos dias de folga relacionados com o padroeiro de cada lugar, a chegada de um bispo, o nascimento, o casamento, o aniversário ou o falecimento do soberano etc.¹⁷ Sir George Keith, que visitou o Brasil no começo do século XIX, afirmava nunca ter visto tantas procissões como na cidade do Rio de Janeiro.¹⁸

No período colonial, as próprias Ordenações do Reino tornavam obrigatória a participação em procissões, sob pena de se pagar multa quando denunciado. Para tanto, o governador local lançava o chamado “bando”, com um pregoeiro fazendo anúncio público por toda a cidade, acompanhado de trombeteiros a cavalo. Em Salvador, no ano de 1760, decretou-se a

comemoração do casamento de d. Maria I durante 22 dias de festas públicas, cheias de danças, congadas e às vezes com “somente máscaras pelas ruas”. Em 1745, na procissão de São Gonçalo Garcia, no Recife, relataram-se as figuras fantasiadas de Ásia, Aplauso, Alegria, Meditação, Martírio, Merecimento, Júpiter etc. No meio dessa confusão pagã, vinham várias irmandades religiosas, o carro triunfal de Santa Bárbara e o da Senhora do Bom Parto, além do andor da Senhora do Terço, seguido de outros blocos religiosos, vários grupos de danças, inclusive a “graciosa dança dos caboclinhos”, e terminando com as figuras fantasiadas da Hidra de Sete Cabeças e de seu vencedor Hércules. Esse desfile de carros alegóricos com seus destaques, alas de fantasiados, dançarinos e mascarados era acompanhado por instrumentos de percussão e sopro.¹⁹ Como se vê, tal ambiguidade religiosa remete diretamente aos atuais desfiles de Carnaval.

Dentro das casas, faziam-se orações pela manhã, à hora das refeições e à noite, no quarto dos santos; a essas obrigações compareciam sem distinção os senhores, seus familiares, agregados e escravos. Havia orações para tudo: proteção contra as doenças, tempestades e ladrões; certas enfermidades eram tratadas com o óleo bento das igrejas; jejuava-se nos dias exigidos pela religião, com todo o rigor. E era muito popular o culto ao Sagrado Coração de Jesus, com seu apelo à paciência e resignação diante dos sofrimentos; conforme observação de Gilberto Freyre, a popularidade desse culto refletia o sadomasoquismo básico que permeava as relações homem/mulher e branco/escravo no Brasil colonial.²⁰ Essa mescla entre carnalidade perversa e misticismo fanático aponta também para as conexões entre o barroquismo religioso e a lassidão de costumes, como se verá adiante.

* Em 2007, um importante levantamento conduzido por historiadores ingleses e norte-americanos catalogou mais de 35 mil viagens de navios negreiros entre 1501 e 1867 e concluiu que o Brasil dominou o tráfico de escravos no mundo, recebendo aproximadamente 4,8 milhões de escravizados em seu litoral. Ver: <www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/04/070405_escravos_database_pu.shtml>. Acesso em: 19 jan. 2018. O banco de dados das viagens de navios negreiros encontra-se em: <www.slavevoyages.org>. Acesso em: 11 jun. 2018.

10. O deus hedonista

No Brasil colonial, parecia ter se generalizado um clima de religiosidade hedonista, do qual não escapava nem mesmo o clero. Muitos viajantes reportaram que as festas religiosas geralmente terminavam em excitadas comemorações profanas. Nada a estranhar: os mais populares santos brasileiros eram aqueles associados à sexualidade e à procriação, fosse para unir os sexos ou para proteger a maternidade — como santo Antônio, são João, são Pedro, Nossa Senhora do Ó, do Bom Parto etc. Nas festas de são Gonçalo do Amarante, santo especialista em arrumar marido ou amante para jovens e velhas, as igrejas enchiam-se de rituais e danças pagãs. Apesar da oposição isolada de alguns prelados, há notícia dessas festas ainda no início do século XIX, quando os cônegos da igreja de São Gonçalo de Olinda as proibiram “porque os europeus as censuravam como uma indecência indigna do templo de Deus”.¹ Assim, era comum namorar dentro das igrejas, onde muitas vezes a participação nas cerimônias servia de pretexto para iniciar encontros proibidos. La Flotte, viajante francês, contava ter recebido “convites encantadores” numa festa de igreja, em 1757.² Desse costume não escapava nem a corte. Em meados do século XIX, o francês Max Radiguet viu, em plena Capela Imperial, mocinhas tomando sorvete muito à vontade e namorando sem escrúpulos com rapazes — todos das melhores famílias.³ Na verdade, como o convívio social de outrora era muito vigiado e as mulheres

brancas ficavam demasiado circunscritas ao lar, os namoros e adultérios só podiam se iniciar nas igrejas, tornadas verdadeiras válvulas de escape sentimentais.

Por outro lado, certos autores consideram que as necessidades demográficas do período colonial foram diretamente responsáveis por uma conduta sexual inescrupulosa. Essa explicação talvez careça de maior flexibilidade, ao esquecer, por exemplo, que havia amantes gratuitos à disposição. Afinal, para o branco bastava estender o braço e apalpar carnes escravas. Acrescente-se o fato de que os próprios índios costumavam oferecer suas mulheres aos brancos. As circunstâncias sensuais não poupavam nem mesmo os padres: desde o século XVI, havia grande número de sacerdotes amancebados com índias e negras — exceto entre os jesuítas, irrepreensivelmente celibatários, segundo Gilberto Freyre.⁴ No século XVII, o padre Antônio Vieira já vociferava contra o baixo nível dos sacerdotes brasileiros, que “vieram para cá degredados” ou porque não tinham encontrado outras plagas onde ganhar a vida. Em 1799, o procurador-geral dos franciscanos confirmava que nenhum europeu queria ser frade no Brasil, “e por esse motivo procuram-se miseráveis, sem educação e sem latim”.

A hierarquia eclesiástica viu-se obrigada a enfrentar a situação à altura. Assim, em 1707, as constituições do arcebispado da Bahia — que regiam as leis clericais da cidade e do país — não permitiam aos padres, entre outras, portar armas, sair à noite, participar de teatro, usar máscaras e “ter de portas adentro mulheres em que possa haver suspeita nem frequentar mosteiros de freiras”.⁵ Mas havia outros motivos endêmicos para o baixo rigor moral do clero brasileiro. Num país onde era de bom-tom ter um padre na família, o ingresso na carreira eclesiástica advinha, em grande parte, das imposições da sociedade patriarcal. Tais homens, metidos compulsoriamente na carreira religiosa, passavam longe da castidade celibatária. Assim, tornou-se tão comum padres terem filhos naturais, em particular com suas escravas, que ninguém estranhava quando um mulato se apresentava como “filho do padre Fulano”. Pode-se compreender a preocupação do bispo de Pernambuco, d. José Fialho, em 1738, que recomendava aos vigários não terem em suas casas paroquiais escravas com menos de quarenta anos.⁶

Os estrangeiros que estiveram no Brasil, em diferentes épocas, comprovaram unanimemente a péssima reputação dos padres brasileiros. Ao visitar o Rio de Janeiro em 1695, o viajante Froger constatou que “até os religiosos podem manter mulheres públicas sem temer a censura e a murmuração por parte do povo”.⁷ Em 1768, nada parecia ter mudado: o sacerdote francês La Caille confessava-se escandalizado com a libertinagem do clero do Rio. Em São Paulo, no século XVIII, tem-se notícia de que vários padres brigavam publicamente, mordidos de ciúme na disputa dos favores amorosos da célebre mulata Maria Putiú.⁸ Em 1728, o francês Gentil de La Barbinais conheceu frades baianos que tinham “um comércio público com as mulheres”, a cujos encontros compareciam travestidos de escravas, para evitar a curiosidade pública, da qual nem assim conseguiam escapar, já que eram “mais conhecidos pelos nomes femininos de suas amantes do que por seus próprios”.⁹ O poeta Gregório de Matos escreveu poemas satíricos relatando a “luxúria indiscreta” dos padres baianos, no século XVII; e chegou a se sentir incomodado pelo sucesso dos eclesiásticos com as (por ele chamadas) “putinhas franciscanas”, a quem perguntava, malicioso: “Por que com frades vos dormis aos pares/ e tendes ódio aos membros seculares?”.¹⁰ Sem pretensão de resolverem o problema, as já mencionadas Constituições do arcebispado da Bahia, em 1707, simplesmente buscavam colocar regras: “A criança que se quer batizar filha de clérigo [...] se não batize na pia da igreja onde seus pais forem vigários, coadjutores, curas, capelães ou fregueses, mas seja batizada na da freguesia mais vizinha”.¹¹ Desse desregramento nem o confessor escapava ileso. Relatos femininos colhidos pelos inquisidores em Salvador, nos séculos XVI e XVII, atestavam vários casos de sacerdote que “solicitava mulheres no ato da confissão”.¹²

É bem verdade que, por todo o Brasil, havia padres que levavam vida marital mais discreta, mantendo *caseiras* ou *comadres* e criando numerosos *afilhados* ou *sobrinhos*, com o mal disfarçado esmero de pai. Certos viajantes estrangeiros chegaram a atribuir à sistemática quebra de celibato do clero o grande número de filhos ilegítimos existentes no Brasil.¹³ E talvez não exagerassem tanto. Ao examinar atas de batismo do século XVIII, numa igreja do Rio de Janeiro, o historiador Renato Pinto Venâncio constatou uma

parcela de 5% entre os filhos ilegítimos cujos padrinhos eram, “por coincidência”, padres e cônegos.¹⁴ Movido por situação semelhante, Luís dos Santos Vilhena, famoso professor de grego em Salvador, no final do século XVIII, reclamava, em carta ao rei de Portugal, que as fortunas dos numerosos padres amancebados com negras e mulatas corriam o risco de cair em mãos de filhos naturais pardos (“homens comumente estragados”, segundo ele) e poderiam com isso se perder. Contrariando essa opinião, Gilberto Freyre apontava a existência de padres na origem de várias famílias brasileiras tradicionais, com filhos e netos que se tornaram notáveis, como no caso dos Andrada e Silva.¹⁵ Em paralelo, existem referências a escândalos clericais provenientes de ligações homossexuais nada discretas. Em 1761, numa carta ao conde de Oeiras, o bispo do Rio de Janeiro denunciava a devassidão do clero na cidade de São Paulo, onde havia “mestres dissolutíssimos em concubinação com discípulos”. Citava particularmente o padre Manuel dos Santos, amancebado com o estudante Antônio José, futuro clérigo; o padre Inácio Ribeiro, amancebado com o músico Inacinho; e um certo Pedro de Vasconcelos, amancebado com Joaquim Veloso, ambos ligados à Igreja.¹⁶

O mesmo clima hedonista espalhava-se para dentro dos conventos femininos, paradoxalmente menos vigiados. Documentos e narrativas de viajantes mencionam a existência de freiras perfumadas, que usavam roupas íntimas finíssimas, meias de seda e sapatos incrustados de ouro e diamantes.¹⁷ Segundo o viajante inglês John Barrow, que passou pelo Brasil no século XVIII, a sífilis já causara devastação dentro dos próprios mosteiros, para onde eram levados, em caráter confidencial, os remédios conhecidos na época — e ele testemunhou a entrega de uma caixa com medicamento mercurial à abadessa de um convento no Rio de Janeiro.¹⁸

Durante os séculos XVII e XVIII, consta que era comum os rapazes rondarem os conventos com propósitos galantes, bem de acordo com o velho costume português de conquistar freiras e noviças. Chegaram a constituir uma categoria específica de amantes: os famosos *freiráticos*.¹⁹ Tal fenômeno era tão conhecido que levou o baiano Gregório de Matos, grande usuário erótico dos conventos, a satirizar em seus versos: “Manas, depois que sou freira, apaguei mil caralhos”.²⁰ Certamente, tratava-se de um ambiente propício

para tal, já que entre as religiosas havia muitas jovens de boa estirpe. Tanto quanto para os homens, era socialmente prestigioso que as famílias ostentassem filhas freiras. Mas outros motivos concorriam para isso: havia aquelas que tinham ido para o convento por vontade própria, após um desencanto amoroso, e outras que, ao perder a virgindade antes do casamento, tinham sido enclausuradas pelos pais; além da óbvia presença de viúvas e esposas infiéis para ali compulsoriamente enviadas.²¹

Como parte de seus costumes sociais de origem, essas ricas mulheres eram com frequência servidas por um batalhão de escravas que realizavam todo o trabalho manual — caso do Convento do Desterro, na Bahia, onde havia quatrocentas escravas para 75 freiras.²² Pode-se imaginar como isso tornava ociosa a vida monástica. Daí a existência de numerosas festas profanas, com a promoção de bailes pastoris e até folias carnavalescas dentro dos conventos. O mencionado Convento do Desterro, o primeiro para freiras em Salvador, tornou-se famoso por sua agitada vida profana nos séculos XVII e XVIII. Em suas dependências, o viajante Gentil de La Barbinais conta que, em 1716, assistiu a uma representação teatral em que as freiras cantavam e dançavam de maneira tão exagerada que pareciam possuídas; mas isso fora apenas a introdução para uma comédia de amor, por elas representada a seguir.²³ Em tais condições, supõe-se que as “esposas de Cristo” podiam quebrar seu voto de castidade sem sequer deixar o sagrado espaço do convento. Talvez por isso, a famosa lésbica Felipa de Souza, perseguida pela Inquisição em Salvador, no final do século XVI, vangloriava-se de ter transado com freiras dentro de um mosteiro local.²⁴

11. O deus punitivo

Na Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII, não apenas Espanha, Portugal, França e Itália, católicas, mas também Inglaterra, Suíça e Holanda, protestantes, puniam com severidade a sodomia. Seus praticantes eram condenados a punições capazes de desafiar as imaginações mais sádicas, variando historicamente desde multas, prisão, confisco de bens, banimento da cidade ou do país, trabalho forçado (nas galés ou não), passando por marca com ferro em brasa, execração e açoite público até a castração, amputação das orelhas, morte na forca, morte por fogueira, empalamento e afogamento. Entre as vítimas, podiam-se contar tanto nobres, eclesiásticos, universitários e marinheiros quanto simples camponeses, servos e artesãos.¹

Apesar dessas interdições, as relações homossexuais eram comuns no meio da aristocracia, entre reis, generais e artistas. Entre estes últimos, fontes diversas atestam a homossexualidade de Leonardo da Vinci, Michelangelo, Caravaggio, Cellini, Shakespeare, Marlowe etc. Eram motivo de escândalo os numerosos amantes maquilados e perfumadíssimos que Henrique III, da França, mantinha em sua corte; ou os beijos e carícias que James I, da Inglaterra, trocava publicamente com seus prediletos. Maria Antonieta, por sua vez, foi acusada de libertina pelos revolucionários franceses, que aí ressaltavam seu lesbianismo. Na Itália, Leonardo da Vinci era vigiado pela polícia de costumes, em função da grande quantidade de adolescentes que o

frequentavam sexualmente e, muitas vezes, serviam de modelo inclusive para personagens femininas nas pinturas do artista — como parece ter sido o caso da célebre Gioconda. Michelangelo, já quase sexagenário, apaixonou-se pelo jovem aristocrata romano Tommaso de Cavalieri, a quem dedicou sonetos admiráveis.² Cellini certa vez compareceu a uma orgia de artistas, levando consigo um belo rapaz vestido de mulher, que ele exibia com orgulho como seu amante. Na Inglaterra, o fundador do seu teatro, Marlowe, escrevia poemas louvando a pederastia dos deuses antigos. E Shakespeare dedicou quase toda a sua obra lírica à paixão por seu protetor, Southampton. Isso tudo sem falar dos frequentes prostitutas nas ruas de Paris, ou dos bordéis masculinos para homens, em Londres, no século XVIII.³

Assustada com o fantasma da Reforma, na Europa do século XVI, a Igreja católica romana tinha revidado com a Contrarreforma, apertando o cerco em torno das heresias e dos costumes desviantes. Um dos mecanismos de controle doutrinário e moral utilizado foi justamente o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, braço secular da Igreja de Roma. Para exercer essa finalidade disciplinar em Portugal, o Tribunal começou a funcionar em 1536 e lá continuou em atividade até 1765. Na metrópole portuguesa, tanto o poder eclesiástico quanto o poder real preocupavam-se com encontrar formas mais efetivas de controlar a população da colônia brasileira, que, por se encontrar tão distante, naturalmente tendia a se desleixar em relação aos preceitos de Deus e de Sua Majestade. Devido à documentação copiosa e de difícil acesso, a verdade é que os pesquisadores ainda conhecem pouco da ação inquisitorial nas colônias portuguesas.

Em princípio, admite-se que a primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil ocorreu em 1591, na Bahia, partindo em 1593 para Pernambuco, onde permaneceu até 1595. Sabe-se também que, em 1605, o Santo Ofício visitou o Rio de Janeiro, tendo voltado ao sul em 1627. Em 1618, visitou outra vez a Bahia, concentrando sua ação em Salvador, que era então a capital da colônia; essa Visitação durou até 1620. Em 1646, o Santo Ofício ordenou novas inquisições na Bahia, dessa vez sem a presença de um visitador especial, substituído pelo clero local. Sabe-se de processos inquisitoriais também na Paraíba, Minas, Maranhão e Pará — este último entre 1763 e

1769.⁴ Consta, aliás, que o auge das perseguições inquisitoriais no Brasil ocorreu durante o século XVIII, mas ainda são poucas as informações disponíveis sobre tal período.⁵ Na maioria das ocasiões, o Conselho Geral da Inquisição em Portugal é que decidiu enviar seus comissários visitadores ao Brasil. Outras vezes, no entanto, sua presença foi solicitada pelas próprias autoridades da Colônia. Assim ocorreu na Bahia, em 1645, quando o provincial da Companhia de Jesus escreveu ao Conselho Português, para denunciar a existência de “grande escândalo [...] em razão [...] de cousas de judaísmo, como de feitiçarias e do pecado nefando”.⁶

Aqui chegados, os visitadores do Santo Ofício visavam coibir abusos relacionados tanto à fé e doutrina quanto à lassidão dos costumes e eventuais focos de traição política. Na verdade, o Tribunal da Inquisição mal camuflava seus objetivos claramente ligados ao poder temporal. As igrejas nacionais subordinavam-se ao papa, mas, na prática, acabavam obedecendo mais aos reis e à classe dirigente dos países onde a Inquisição funcionou. Houve muita disputa para controle político dos processos inquisitoriais, justamente porque os bens dos suspeitos ou condenados eram confiscados — em parte ou em sua totalidade — e entregues à Coroa. Além do mais, as acusações podiam funcionar como instrumento de perseguição entre inimigos políticos dentro da mesma classe dirigente — como no caso dos judeus (cristãos-novos) ricos, que eram perseguidos e despojados de todas as suas posses, em nome da fé católica.⁷

Espécie de versão eclesiástica da Justiça civil, o Tribunal Inquisitorial instalado em Portugal vigiava inúmeros tipos de crimes: práticas judaicas, luteranas ou maometanas; qualquer tipo de heresia, aí incluídas as blasfêmias e quebras de preceitos religiosos; feitiçarias e bruxaria; bigamia; costumes gentílicos (tais como andar nu, pintar o corpo e, particularmente, tatuar-se à moda dos índios); e sodomia. Houve casos como o do mestre e humanista português Diogo de Teive, que foi punido com dois anos de prisão por comer carne às sextas-feiras (delito considerado judaizante). Houve também o do jovem Antônio Trevisan, greco-veneziano morador em Pernambuco, convocado por declarar que fornicção com mulher negra não era pecado. Na condição de pobre e estrangeiro, foi sentenciado às penas leves de penitência

pública e jejum, mas teve que pagar as custas do processo.⁸

As punições da Inquisição portuguesa variavam: flagelações, penitências públicas, multas em dinheiro, confisco total ou parcial dos bens, degredo, trabalho forçado nas galés, prisão perpétua e condenação à morte por fogueira. Neste último caso, o condenado era entregue às mãos do Tribunal secular, pois a Igreja se recusava a executar a sentença que ela própria prescrevera.⁹ São difíceis de apurar de modo preciso os dados sobre a Inquisição, que variam de autor para autor, conforme a documentação disponível. O estudioso Cecil Roth calcula que, no decorrer dos seus quase trezentos anos de atividade, o Santo Ofício em Portugal teria processado 40 mil pessoas, queimado 1808 nas fogueiras e condenado 29 560 a outras punições — aí incluindo as colônias sob jurisdição inquisitorial de Lisboa.¹⁰ Até 1821, quando a Inquisição portuguesa foi oficialmente extinta, o Brasil sempre esteve subordinado às determinações inquisitoriais da metrópole.

O procedimento ritualístico era mais ou menos consagrado: havia um auto de fé, que começava com uma cerimônia religiosa de grande pompa e continuava com missa cantada, na igreja, onde se publicavam os éditos de fé e da graça, findo o que as autoridades locais faziam juramento de fidelidade ao senhor visitante. Ocorria então o tempo da graça, período de algumas semanas no qual as pessoas podiam confessar seus crimes, de modo a merecer a clemência do Tribunal, que lhes abrandava as eventuais penas. Era também nesse período que a população denunciava aqueles que tivessem cometido faltas contra a fé e a moral católicas. Em outras palavras, as pessoas deviam se delatar umas às outras.¹¹ Qualquer cidadão tinha direito, e também obrigação, de fazer denúncias, garantindo-se sigilo ao denunciante, que poderia proceder por meio de carta anônima, se desejasse. Já o próprio édito proclamava que a denúncia era obrigação de

quaisquer pessoas, homens e mulheres, clérigos e religiosos, isentos ou não isentos, de qualquer estado, condição, dignidade e preeminência, assim [como] pais e mães como outros quaisquer parentes presentes ou ausentes, companheiros, consortes, participantes ou consentidores dos ditos delitos e erros.¹²

O resultado era, naturalmente, assustador pelo clima de vigilância e

controle social instaurados. Assim, nas Denúncias de Pernambuco, em 1593, um lavrador contou ter ouvido ruído estranho na casa vizinha de parede-meia, e foi espiar pela porta alheia, quando então viu uma moça casada de nome Maria Roiz praticando o pecado nefando com Ana, uma menina parda de onze a doze anos, “e viu estar a dita Maria Roiz deitada de costas e sobre ela deitada de bruços Ana, ambas com as fraldas arregaçadas fazendo uma com outra como se foram homem com mulher”. Com argúcia de detalhes, contava que “não lhes viu instrumento nenhum penetrante” — em referência aos “consolos”, já então conhecidos.¹³

Ou ainda o caso bizarro de Manoel Dias, que, dentro da igreja, “alevantou a perna e deu um grande traque, diante da imagem da Virgem”, na hora da Véspera — tudo isso denunciado ao visitador por um certo João Rosa, que presenciara o fato.¹⁴ O clima instaurado pelas denúncias fica sobejamente claro através da história de Baltasar da Lomba, um velho homossexual de “alguns cinquenta anos”, solteiro, conhecido por “coser, fiar e amassar (o pão) como mulher” e denunciado em 1594, na Paraíba. Além da acusação geral de praticar sodomia com vários índios, Baltasar fora visto “com um negro fazendo o pecado nefando em cima de umas ervas fora de casa”. O denunciante contou ainda ao inquisidor que, noutra ocasião,

por uma abertura da porta pôs a orelha e aplicou o sentido e ouviu falar dentro (do quarto) ao dito Baltasar da Lomba e a um negro brasil [...] que chamava-se sendo pagão Acauí [...] mancebo de alguns vinte anos [...] e os sentiu que estavam ambos em uma rede e sentiu a rede rugir e a eles ofegarem como que estavam no trabalho nefando [...] e ouviu ao dito índio umas palavras na língua, que queriam dizer “queres mais?”, como coisa que acabavam de fazer o pecado.¹⁵

A verdade é que as denúncias funcionavam até o ponto de ocorrer punição contra as pessoas omissas, como no caso do jovem Mateus, que pagou multa e cumpriu penitência pública porque deixara de denunciar o blasfemo João Nunes, na Visitação Inquisitorial pernambucana de 1593. Ou também o caso do carpinteiro e açougueiro Pedrálvares que, na Visitação Inquisitorial baiana de 1591, foi multado, penitenciado e açoitado em público em Salvador, por não ter denunciado sua esposa, supostamente herética.¹⁶

Feitas as denúncias, iniciavam-se as confissões dos culpados, com auxílio dos assim chamados *familiares*, que eram pessoas contratadas pelo Tribunal

com o propósito de levantar informações e descobrir suspeitos. Para os interrogatórios, os inquisidores usavam listas já prontas, que continham 71 tipos de delitos, dentro dos quais podiam ser enquadrados duzentos tipos de réus.¹⁷

Os suspeitos ou condenados pela Inquisição na colônia pertenciam a todas as camadas sociais, assim como às mais diversas profissões. Havia governadores, médicos, poetas, legistas, boticários, grandes e pequenos comerciantes, militares, senhores de engenho, mineiros, lavradores, artesãos e muitos padres, além de escravos, índios, mulheres (quase sempre donas de casa) e outros indivíduos considerados cidadãos de segunda classe, inclusive por pertencerem às camadas mais pobres da população.¹⁸ Quanto aos delitos, a preocupação maior dos inquisidores era com aqueles relacionados à fé católica. Além de todo o espírito ortodoxo que a Igreja ciosamente contrapunha à Reforma protestante e heresias afins, havia também o perigo das práticas judaizantes, considerando que em Portugal e Espanha existia um grande número de judeus obrigados a se converter ao catolicismo (daí serem chamados de cristãos-novos, em contraposição aos cristãos-velhos).

Supostamente ou não, os cristãos-novos continuavam a professar a fé judaica de maneira clandestina, merecendo por isso especial vigilância da Inquisição. Mas, além dos crimes contra a fé, havia aqueles contra a moral e os costumes; parece que esses raras vezes mereceram o castigo da pena de morte, ainda que as Ordenações do Reino previssem morte por fogueira em casos de sodomia. Indiscutivelmente, as punições aos delitos morais chegavam a ser graves, como no caso do degredo prolongado para as colônias portuguesas da África ou o trabalho forçado nas galés — que, neste caso específico, era sinônimo de morte, pois de lá muito facilmente não se voltava vivo. Mas, se a Inquisição no Brasil costumava enviar para julgamento em Lisboa apenas os réus de crimes contra a fé, existem referências a muitos brasileiros lá sentenciados por “crime de libertinagem” e por prática do “nefando” — como se verá a seguir.

Um dado curioso é como a Inquisição criou uma linguagem própria, às vezes quase cifrada, empregando ou não o latim. Os inquisidores e seus notários eram mestres em trabalhar com duplos sentidos e perífrases, tanto

para evitar reproduzir a crueza dos pecados descritos quanto para manter o controle de uma linguagem própria, só acessível aos iniciados. Muito frequentemente, usavam-se vocábulos ou expressões correntes para neles meter sentidos novos, mais nuançados. Por exemplo: “fazer a carga a” significando denunciar; “comer em mesa baixa” como sinônimo de ser judeu; “negativo”, aquele réu que negava todas as acusações; “perdão do fisco”, para indicar o confisco dos bens do condenado; “relaxado”, sinônimo para o condenado à morte etc.¹⁹

Para se referir às partes pudendas do corpo e às variantes do ato sexual, a linguagem padronizada dos teólogos e canonistas católicos da época fazia uso de circunlóquios às vezes curiosos. Os inquisidores, naturalmente, empregavam o mesmo artifício, o que não impedia que fossem anotando descrições minuciosas dos pecados sexuais — talvez até pelo contrário, incentivados por certo prazer voyeur. Além de “sodomia”, chamavam o coito anal de “tocamento desonesto”, “tocamento torpe”, “pecado nefando”, “trabalho nefando” ou simplesmente “nefando”. “Tocamento desonesto” correspondia também ao contato sexual pecaminoso em geral. “Cumprir” ou “ter cumprimento” significava obter orgasmo, enquanto “deleitar-se” ou “ter deleitação” se referia ao prazer sexual, independentemente do orgasmo, sobretudo nas relações sodomíticas.²⁰ Ao pênis denominavam “membro viril” e “natura”, ou “membro desonesto” quando usado em pecado. Para se referir à vulva, falava-se também em “natura”, assim como “vaso natural” para a vagina. Ao ânus/reto chamavam de “vaso traseiro” ou “parte prepóstera”. “Abraçar” e “beijar” eram variantes eufemísticas para a penetração anal, assim como “dormir carnalmente por detrás” e “juntar suas naturas por diante” eram variações de posição amorosa. “Agente” e “paciente” significavam os parceiros ativo e passivo no coito anal, sendo que o penetrado era também aquele que “usa do ofício de fêmea”.

No caso das mulheres lésbicas, empregava-se o termo “íncuba” para definir a parceira ativa, que “se deita por cima, como homem”.²¹ “Somítego” (variante: “somítico”), “sodomita” ou “sodomítico” era o homossexual masculino. À relação homossexual feminina (*sodomia foeminarum*, no dizer culto dos teólogos) denominava-se “amizade nefanda”, “amizade desonesta”

ou “amizade tola e de pouco saber”.²² Curiosamente, também o lesbianismo era chamado pelos inquisidores de “pecado nefando” e “sodomia”, mesmo quando não se explicitasse qualquer tipo de penetração, anal ou não, com instrumentos artificiais, numa relação entre duas mulheres.²³

12. Os pecadores lúdicos

De um modo geral, a Inquisição foi obrigada a se abrandar em solo brasileiro. A amplidão territorial da colônia e a instabilidade da vida social constantemente ameaçada por perigos naturais diminuía a pressão social e impunham um ambiente de maior tolerância.¹ As horrendas masmorras inquisitoriais da Europa transformaram-se, no Brasil, em prisões comuns, com janelas para a rua, através das quais os prisioneiros pediam esmolas quando havia procissões, podendo inclusive conversar com os transeuntes.² Mesmo porque as culpas não pareciam tão sérias: os pecados brasileiros eram menos contra a fé e mais por malandragem. Pode-se compreender por que o inquisidor criado por Hermilo Borba Filho e antes citado se mostrava tão impaciente. O historiador Paulo Prado espantava-se com a porcentagem de delitos sexuais encontrados na Visitação à Bahia em 1591: dentre 120 confissões, 45 referiam-se a transgressões de ordem sexual, atestando “em que ambiente de dissolução e aberração viviam os habitantes da colônia”, que praticavam “sodomia, tribadismo, pedofilia erótica, produtos de hiperestesia sexual a mais desbragada, só própria dos grandes centros de população acumulada”.³ Na Bahia, somando-se a Primeira (1591) e a Segunda (1620) Visitações, os crimes por sodomia apareciam em segundo lugar entre os mais praticados, só sendo suplantados por delitos de blasfêmia, que muitas vezes denotavam uma ácida imaginação — como no caso de um tal Francisco Pires,

denunciado por ter dito que, se devesse esperar à porta do Paraíso tanto tempo quanto esperava terminarem os sermões do seu vigário, então preferia nem ir ao Paraíso. Dentre as 283 culpas confessadas, os pecados sexuais especificamente por sodomia eram em número de 44, ou seja, quase 16% do total. Eles incluíam práticas sexuais entre dois homens, duas mulheres ou entre um homem e uma mulher (nesse caso, especificamente o coito anal).⁴

A importância da prática da sodomia no Brasil colonial é relevada pelos cálculos do antropólogo Luiz Mott, segundo os quais havia 117 casos de sodomitas entre os 537 denunciados e confessantes nas Visitações da Bahia e de Pernambuco, de 1591 e 1593 respectivamente — portanto, 21% do total das faltas cometidas.⁵ Na Segunda Visitação à Bahia (1618-20), compareceram perante os inquisidores 62 confessantes (56 homens e seis mulheres), sendo então confessados dezesseis atos de sodomia.⁶ Deve-se notar que, comparando-se às confissões da Bahia em 1591 e 1618, verifica-se um aumento de pecados de sodomia e blasfêmia, talvez porque a sociedade tenha se tornado mais livre e o controle social menos eficaz, sem esquecer que o clero devasso certamente possuía autoridade cada vez menor para exercer vigilância moral sobre a população.⁷

A incidência maior do pecado nefando registrado nas denúncias e confissões parece ter ocorrido entre os brancos, talvez porque estes fossem mais visados pela Inquisição. Quanto à idade, o maior número de casos situava-se na faixa dos treze aos vinte anos e, a seguir, na faixa dos 21 aos trinta anos — sempre a partir dos documentos disponíveis.⁸ O mais jovem dos confessantes somítegos era um baiano de dezesseis anos, Bastião d'Aguiar. Contou ele que, quando tinha entre dez e onze anos, dormia na mesma cama com seu irmão Antonio d'Aguiar (um ano mais velho) e então “uma ou duas vezes lhe aconteceu que, alternadamente, um ao outro se cometeram com seus membros viris desonestos por seus vasos traseiros, começando e querendo penetrar, porém não penetraram, e ele confessante não tinha idade para ter poluição”.⁹ O irmão Antonio d'Aguiar, por sua vez, confessou que, tendo entre doze e treze anos, relacionou-se sexualmente também com outro parceiro, o “mameluco forro” (liberto) Marcos, de dezessete ou dezoito anos, criado da casa e que, chamado por eles ou de

espontânea vontade, ia dormir na cama dos dois irmãos. Às vezes, estando Antonio de bruços,

sobre ele se deitava o dito Marcos, metendo seu membro desonesto pelo vaso traseiro dele confessante, e cumprindo nele por detrás como mulher por diante, consumando e efetuando o pecado de sodomia; e pelo semelhante modo fazia ele confessante, lançando-se também de barriga o dito Marcos e ele, confessante, pondo-se em cima dele por detrás, dormindo com ele carnalmente como homem com mulher [...]; e isso lhes aconteceu a cada um deles algumas quinze ou vinte vezes em espaço de um mês.¹⁰

O mais velho dos confessantes sodomitas conhecidos era um padre português chamado Frutuoso Álvares, que fora degredado primeiro para Cabo Verde, na África, por “tocamentos torpes”, e em seguida para o Brasil, em degredo perpétuo, por reincidência no crime de sodomia — aqui estando havia quinze anos, quando confessou. Em 1591, época da Visitação Inquisitorial baiana, o padre tinha 65 anos, já de barbas brancas, e era vigário de Matoim, na Bahia. Confessou ter cometido “a torpeza dos tocamentos desonestos com algumas quarenta pessoas, pouco mais ou menos, abraçando, beijando”; mantivera encontros sexuais com rapazes conhecidos, cujos nomes forneceu ao inquisidor, mas “também com outros moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes, nem onde ora estejam”.

O padre Frutuoso Álvares parece ter sido um pedófilo contumaz.¹¹ Confessou que, mesmo durante seu degredo em Cabo Verde, cometera o nefando com “dois mancebos”. Durante seu exílio no Brasil, o padre Frutuoso Álvares relacionara-se sexualmente com muitos adolescentes entre os doze e dezessete anos, tendo sido mais de uma vez denunciado e libertado, por falta de provas, sendo numa delas obrigado a pagar multa e suspenso por um tempo das ordens eclesiásticas.¹² Um de seus parceiros sexuais mais assíduos, o estudante Jerônimo Parada, de dezessete anos, confessou perante o Visitador do Santo Ofício que, quando tinha catorze ou quinze anos, por duas ocasiões fora solicitado pelo velho padre Frutuoso, que, num dia de Páscoa, “o começou a apalpar, dizendo-lhe que estava gordo e outras palavras meigas, e lhe meteu as mãos pelos calções e lhe apalpou a sua natura, alvoroçando-lha com a mão”; já nus e na cama, o padre apenas manuseou “ambas as naturas juntas por diante”, mas “não teve poluição nenhum deles”.

Certa vez, após outros encontros semelhantes, Jerônimo conta que o dito sacerdote, amigo de sua família, foi a Salvador e agasalhou-se em casa de sua avó,

e por eles ficarem ambos sós, lhe disse o dito Frutuoso Álvares que fizessem como das outras vezes e que ele confessante [Jerônimo] respondeu que não queria e, ele [o vigário] então lhe deu um vintém, e por ele não se contentar com um vintém, lhe deu mais outro vintém, então ambos tiraram os calções e se deitaram em cima da cama, e depois de terem feito por diante como das outras vezes, o dito clérigo se deitou com a barriga para baixo e disse a ele confessante que se pusesse em cima dele, e assim o fez e dormiu com o dito clérigo carnalmente por detrás, consumando o pecado da sodomia, metendo seu membro viril desonesto pelo vaso traseiro do clérigo como um homem faz com uma mulher pelo vaso natural por diante, e este pecado consumou tendo poluição, como dito tem, uma só vez.¹³

Ainda quanto à pedofilia, no começo do século XVII, é contundente a confissão de Pero Garcia, senhor de quatro engenhos de açúcar na Bahia e homem casado de 48 anos que, “vencido do apetite da carne”, cometeu o “pecado nefando da sodomia” com vários escravos menores, entre eles o “negro seu cativo” Jacinto, de seis ou sete anos, por uma ou duas vezes; e fez o mesmo várias vezes, “derramando-lhe a semente da geração” na “parte traseira” do mulato forro Joseph, de doze anos, que chegou a ser chamado, por outros escravos, de “manceba de seu senhor”.¹⁴ Um antigo empregado do mesmo Pero Garcia, o mulato forro João Fernandes, compareceu por vontade própria perante o inquisidor para confessar que, quando tinha doze anos, “cometera o pecado nefando de sodomia por três ou quatro vezes” com seu patrão, “umas duas vezes foram de noite depois da ceia, na cama do cúmplice, e as outras vezes foram pela manhã e à tarde, depois do jantar, e ambos estavam em seu perfeito juízo, e não costumam a sair dele”.¹⁵ Em Pernambuco, no século XVI, o mameluco (também chamado) João Fernandes confessou que, aos dezoito anos, sodomizara Bartolomeu Pires, então com onze anos, quando dormiam ambos na mesma rede, “com camisas e sem ceroulas”. O mais curioso é que, segundo o confessante, teria sido o pequeno Bartolomeu quem “o começou a provocar”, até conseguir seu intento.¹⁶ Já o comerciante Miguel da Fonseca — “homem muito sensual que andou lá pela Itália e Flandres, donde devia trazer o dito vício [nefando]” — foi acusado de

surrar e açoitar seu primo-irmão Duarte Fernandes, quando este tinha treze anos, e tê-lo por duas vezes forçado sexualmente, “metendo-lhe sua natura no corpo pela parte traseira”.¹⁷ Isso sem esquecer o mulato forro Mateus Duarte, de uns cinquenta anos, que “há um ano e meio esteve preso na cadeia de Salvador”, pelo “pecado nefando da sodomia, segundo é público, o qual dizem que cometeu para o dito pecado a um moço branco de dezessete anos, e que o dito moço não consentiu e gritou”.¹⁸

Os relatórios das denúncias e confissões evidenciam o gosto que os inquisidores tinham por respostas detalhadas, relativamente às variações e ao número de pecados nefandos praticados. Essa sua insistência nos detalhes acabou revelando alguns relacionamentos aparentemente apaixonados e de longa duração, como aquele do cristão-novo baiano Diogo Afonso, de quinze anos, e seu amante Fernão do Campo, de dezesseis anos, que iam amar-se “ora em casa, ora nos matos, ora em ribeiras”. Contou o confessante que “nesta amizade e conversação torpe duraram por espaço de um ano”, sendo em vezes alternadas “agentes” e “pacientes”; como moravam na mesma rua, tinham “os ditos ajuntamentos sodomíticos consumadamente, de três em três dias, e de dois em dois dias, e de semana em semana, e às vezes em um dia duas vezes”.¹⁹

Conhece-se também o curioso e contundente depoimento de Antonio Rodrigues, lavrador casado que, em 1594, compareceu duas vezes perante o visitador do Santo Ofício, em Pernambuco, a segunda das quais para corrigir corretamente a quantidade de vezes em que “fizera o pecado nefando” com Damião Gonçalves, confessando que “foram mais das ditas vinte vezes [...] em uma rede e na casa da roça e no campo da roça”, e ainda com Domingos Pires tinham sido muito mais do que “algumas seis vezes”, como dissera da primeira vez; Antonio confessou também ter jurado em falso quando afirmara antes nunca mais ter se encontrado com os amigos, pois a verdade é que combinara previamente tanto com Damião quanto com Domingos o número de vezes que tinham transado juntos, para que suas confissões individuais não se contradissem. Esse depoimento dá ideia do clima de angústia e medo que a Inquisição instaurava, considerando a maneira como o referido Antonio Rodrigues traiu o pacto com os dois amigos: diante do inquisidor, pediu

“perdão e misericórdia porque [...] está muito arrependido e assim o mostrou, pondo-se de joelhos e batendo nos peitos e derramando lágrimas”, depois de prometer se emendar e jurar segredo dos atos cometidos.²⁰

As denúncias e confissões conhecidas reportam também numerosos casos de lesbianismo no Brasil colonial. Há, por exemplo, o caso de Felipa de Souza, citada em vários relatórios inquisitoriais que comprovam o diversificado número de suas amantes. Mulher de um pedreiro, Felipa era famosa na Bahia de 1590 porque “tinha damas” e lhes falava “requebros e amores e palavras lascivas, melhor ainda do que se fora um rufião à sua borregã”.²¹ Ela mandava recados com presentes às suas pretendentes, a quem chegava a oferecer dinheiro, disputando-as com seus maridos; afirmava ter “usado do dito pecado [nefando]” num convento de freiras e ter tido caso, entre “muitas mulheres e moças altas e baixas”, com Paula Antunes, Maria de Peralta e Paula de Siqueira — algumas das quais foram ouvidas pela Inquisição também por atos de feitiçaria. De Paula de Siqueira, quarenta anos e casada, as confissões inquisitoriais da Bahia reportam que, durante dois anos, recebeu de Felipa de Souza “cartas de amor e requebros”, além de muitos presentes, até terem se encontrado e se tornado amantes.²² Maria Lourenço, também casada e de quarenta anos, confessou ter mantido relação com a mesma Felipa, “porém não houve nenhum instrumento exterior penetrante entre elas mais que somente seus vasos naturais dianteiros [...] ajuntados [...] e assim se estiveram ambas deleitando até que a dita Felipa de Souza, que de cima estava, cumpriu” [gozou].²³

Guiomar Pinheira, mulata de 38 anos, por várias vezes viúva, confessou ter sido seduzida, aos dezoito anos de idade, por Quitéria Seca, mulher casada com o alcaide de Ilhéus.²⁴ Guiomar Piçarra, também casada e quarentona, confessou que, quando tinha entre doze e treze anos, manteve “desonesta amizade” com a escrava Mécia, de dezoito anos; nessa e noutras ocasiões, “se ajustaram ambas em pé uma com a outra, com as fraldas afastadas, abraçando-se e combinando e ajuntando suas naturas e vasos dianteiros um com o outro, e assim se deleitavam como homem com mulher”, mas a confessante não se lembrava se tinham cumprido.²⁵ E Madalena Pimentel, viúva de 46 anos, dos nove aos onze anos de idade manteve “amizade tola e

de pouco saber”, várias vezes, com outras meninas de sua idade ou pouco mais velhas, “ajuntando seus vasos, alternativamente, ora uma debaixo, ora de cima”.²⁶ Ainda na Bahia, Isabel Marques, mameluca filha de um cônego da Sé, casada e quarentona, confessou que, aos dez anos, tivera “torpe ajuntamento” com a adolescente Catarina Baroa, “sem haver entre elas instrumento penetrante”, e que a dita Catarina teria feito “o mesmo pecado [...] duas ou três vezes com outras moças menores de dez anos”.²⁷ Isso sem falar de Luiza Roiz, famosa na época por perseguir as negras de Salvador,²⁸ e da pernambucana Maria de Lucena, que também preferia “dormir carnalmente” com as escravas, na calada da noite.²⁹

É claro que havia homossexuais também entre a aristocracia local, a julgar pelos fatos relatados nos documentos inquisitoriais. O capitão Martim Carvalho, por exemplo, era tesoureiro das rendas da Bahia, no começo do século XVII, e tinha um amante jovem que o acompanhava nas viagens pelo sertão. O caso entre os dois tornou-se de tal maneira público e escandaloso que o capitão, depois de ouvido pelo inquisidor, foi enviado para Portugal, onde certamente recebeu severas punições.³⁰ Há também a história de um certo João Queixada que morava em casa do governador da Bahia, dom Francisco de Sousa, e confessou que costumava trepar com os pajens do deão da Sé, quando ainda morava em Lisboa. Mas o caso mais notável entre os aristocratas baianos parece ser o de Diogo Botelho, que, entre 1602 e 1607, exerceu o cargo de governador da Bahia e primeiro capitão do Brasil. Esse homem, que tinha fama de sodomita em toda a cidade, gostava de atacar sobretudo seus pajens, sendo “umas vezes paciente, outras agente”. De acordo com o depoimento inquisitorial de um ex-criado, na época adolescente, Diogo Botelho cobria-o “de mimos e favores” e, durante os longos anos em que foram amantes, levou-o várias vezes a “cometer o dito pecado nefando” com um outro parceiro “em sua presença para se provocar e incitar ao mesmo”. Generoso a ponto de bancar o casamento de seus amantes, o governador Botelho chegou a dar “muitos mil cruzados” a um predileto, como “dote” matrimonial.³¹ Segundo o antropólogo Luiz Mott, Diogo Botelho foi o construtor do famoso Forte de São Marcelo, joia da arquitetura colonial barroca, que até hoje pode ser visto em plena baía de Todos os

Santos, defronte da cidade de Salvador.³²

Quanto aos índios, parecem constar bem poucos nas confissões inquisitoriais. Além do índio Luís, de Ilhéus, somítego público de dezoito anos, há casos como o do índio Joane, que residia na ilha da Maré, na Bahia de 1590, e era acusado de *tivira* (ou *tibira*). Joane tornara-se publicamente conhecido como homossexual; “além de fazer o pecado nefando com outros muitos [...] usando de fêmea, ora particularmente está com o índio Constantino, amancebado como se foram homem com mulher, servindo o dito Joane de mulher e o dito Constantino de homem”.³³

Entre os negros, há o caso de Joane da Guiné, escravo do Colégio da Companhia de Jesus, no final do século XVI em Salvador, conhecido por usar “do ofício de fêmea” no pecado nefando. Joane convidava insistentemente, para que com ele “usasse de macho”, o seu colega Duarte, também escravo dos jesuítas, a quem Duarte repreendeu certa vez, dizendo “que era o caso de os queimarem”, ao que o dito Joane não se deu por vencido, alegando que outros faziam o mesmo pecado sem nunca terem sido queimados. Afinal, descoberto por denúncia de Duarte, o negro Joane foi expulso do colégio e vendido a outro senhor. Mesmo assim continuou a perseguir Duarte, oferecendo-lhe presentes e renovando sem parar seus pedidos de amor. Até que Duarte o denunciou à Inquisição.³⁴ Há também o caso curioso de Francisco Manicongo, escravo de um sapateiro e conhecido como somítego “paciente”, que inclusive se recusava a “trazer vestido o vestido de homem que lhe dava seu senhor”; o denunciante de Francisco, um tal Matias Moreira, informava então

que em Angola e Congo, nas quais terras andou muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma aberta diante, [costume esse adotado pelos] negros somítegus que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais pacientes chamam na língua de Angola e Congo *jimbândaa*, que quer dizer somítego paciente.

Para confirmar a suspeita, o denunciante afirmava ter visto, por várias vezes, Francisco Manicongo “trazer um pano cingido assim como na sua terra em Congo trazem os somítegus pacientes como dito tem, e logo o repreendeu disso”.³⁵

É evidente que, na condição de escravos, os negros corriam o risco de serem sexualmente explorados por seus senhores. E isso, tanto no caso das mulheres (como vimos acima) quanto no dos homens. Os relatórios inquisitoriais conhecidos reportaram inúmeros exemplos de teor marcadamente sadomasoquista nas relações sexuais entre senhor e escravo. Na Bahia do final do século XVI, Gaspar Rodrigues, feitor do Engenho de Pirajá e depois soldado, foi acusado de submeter sexualmente o escravo Matias, de dezoito anos, “sendo sempre ele, Matias negro, o paciente [...], e o forçara para fazer o dito pecado [nefando] e o fizera com ele algumas vezes”; por causa disso, Matias fugiu para uma fazenda vizinha, reclamando que o feitor “o constrangia a pecar no dito nefando”. Denunciado e autuado perante a Vara Eclesiástica, Gaspar Rodrigues pagou “dez cruzados” ao escrivão diocesano, para que queimasse os autos do processo — o que de fato se fez.³⁶

Nas Denúncias da Bahia, em 1618, o advogado Felipe Tomás, judeu português, foi acusado de ter fugido de Pernambuco, onde matara “um moço seu criado, o qual matou pelo ter acusado de cometerem ambos o pecado nefando de sodomia”; esse mesmo Felipe foi acusado também por seu escravo Francisco, fugitivo de casa para se livrar dos ataques de seu senhor, “que o mandava estar em camisas e sem calças quando escrevia à noite”.³⁷ Mas o mais contundente depoimento de estupro e sadismo de um senhor contra escravos consta no *Livro da Visitação do Santo Ofício* ao Estado do Pará, em 1763, no qual um escravo de nome Joaquim Antonio, negro solteiro da nação Angola, entre 25 e 26 anos, contou como fora obrigado ao pecado da sodomia por Francisco Serrão de Castro, filho do seu senhor e administrador do Engenho da Boa Vista, onde trabalhava. Certo dia,

na loja da casa em que morava [...], a horas do meio dia [...] o chamou o dito Francisco Serrão. E indo ele confitente saber o que lhe mandava, ele o fez entrar para dentro da dita loja e, fechando a porta dela e tirando a chave, o mandava sentar na cama em que ele costumava dormir. Porém que ele confitente o duvidara fazer; de que resultou pegar o dito nele confitente, e lançado em cima da dita cama, dizendo-lhe que pusesse sobre ela o rosto, ficando com as costas para cima. Logo lhe fez descer os calções para baixo. E não obstante que ele confitente logo conheceu o mau fim que o dito Francisco Serrão tinha naquelas ações, porque já nesse tempo se queixavam vários servos do dito Engenho, de que ele os acometia pela parte prepóstera. Vendo que a porta estava fechada e que não

tinha por onde fugir, cheio também de medo de algum rigoroso castigo, conveio no que ele quis. E logo o dito Francisco Serrão de Castro pretendeu com toda a força introduzir-lhe o seu membro viril dentro do vaso prepósteros dele confitente. O que não podendo ele confitente tolerar, se sacudiu como pôde sem que pudesse o dito consumir seu depravado apetite senão fora do dito vaso, enchendo-lhe as pernas de sêmen que derramou. E concluída a dita ação, logo disse a ele confitente que nada contasse a pessoa alguma, e lhe deu quatro vinténs prometendo que lhe havia de dar ainda mais dinheiro. E abrindo-lhe a porta, saiu ele confessante para fora, fugindo dele daí por diante, para que lhe não sucedesse outro semelhante ou pior aperto, tendo-se livrado do primeiro [...]. E que daqui resultara ficar-lhe com má vontade o dito Francisco Serrão de Castro, de forma que muitas vezes lhe mandou dar surras rigorosas com outros pretextos. [...] Disse mais [...] que o mesmo Francisco Serrão de Castro é useiro e viseiro a cometer o pecado da sodomia e que por tal é tido, havido e representado entre quase todos, ou a maior parte das pessoas que se acham no serviço do dito engenho. E de quem com eles se tem cometido e consumado, se tem queixado e queixam os pretos João Primeiro, de nação Mixicongo; João Valentim, de nação Mixicongo; Garcia da mesma nação, todos três solteiros, e Domingos José, da mesma nação, casado com a preta Francisca; e se queixam mais José, Domingos, Manoel Bixiga, Florêncio Domingos Antônio, Miguel José, Miguel da Costa, todos da mesma nação e do Reino de Angola [...], solteiros; e João de Angola hoje casado. [...] E se queixaram enquanto vivos os pretos João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso e Pedro; e atualmente seguiram os rapazes Florêncio e Antônio, moleques da nação Angola, do serviço do mesmo engenho. Tendo sido e continuando a ser as queixas dos nomeados sempre continuadas e repetidas entre os escravos do dito engenho, dos quais manifestaram que foram consumados os pecados de sodomia os ditos defuntos Manuel Fagundo e Pedro, porque mostravam a ele denunciante as suas partes traseiras [...] e as viram todos inchadas na via do curso e lançando sangue, sendo o dito Pedro o primeiro que se mostrou na dita forma e depois o dito Manuel Fagundo, e ultimamente se mostrou da mesma forma o preto Antonio [...], que se acha vivo, os quais se queixaram de lhes ter feito o dito Francisco Serrão de Castro aquelas inchações e infusões de sangue com o seu membro. Entre os ditos escravos do referido Engenho, que têm visto e conhecido este mau procedimento, se tem por certo que por esta causa morreram os ditos pretos João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso, Manuel Fagundo e Pedro. Porque logo depois dos ditos atos e das ditas inchações adoeceram até que acabaram as vidas. De que tem resultado viverem os que ficaram com (medo de) morrerem pela mesma causa. E por isso fogem do dito Francisco Serrão quanto lhes for possível.³⁸

Muitas vezes, a violência das relações era provocada, quando não antecipada, pelo próprio receio de ser castigado, como no caso do mulato Fernão Luiz, na Bahia de 1590, que “pecara com um moço das ilhas o pecado nefando, e que depois de ter pecado com ele, para não ser descoberto, matara o dito moço e a seu pai e sua mãe, com peçonha que lhes deu em uma galinha para comer”.³⁹ Em relação à Inquisição, havia motivos para tanto temor. Numerosas pessoas sofreram humilhações públicas ou foram condenadas por

desvios sexuais, como veremos a seguir.

13. O Gran Finale penitencial

De acordo com o procedimento corrente da Inquisição, após a confissão e interrogatório do réu, o visitador preparava a acusação e ouvia o procurador da defesa, além das testemunhas (sempre sigilosas) de acusação e defesa. Para os crimes de sodomia, em geral bastava uma testemunha de acusação — considerando-se que a punição desses casos era “de primeira necessidade numa república cristã”, como argumentava um promotor inquisitorial.¹ Caso ocorressem dúvidas frente ao processo, o inquisidor podia apelar para a tortura, a fim de definir os termos da confissão. E também meter o réu na prisão, antes mesmo do julgamento, se houvesse suspeita de fuga da cidade.² Só após isso é que a Mesa Inquisitorial emitia a sentença, que variava conforme o réu fosse considerado *diminuto* (por confessar de modo insuficiente), *contumaz* (fugido ou desobediente), *ficto* (que fingia arrependimento), *convicto* (que se mantinha no erro), *falso* (que confessava apenas para evitar a pena), *revogante* (que se contradizia na confissão), *relapso* (reincidente, depois de reconciliado com a Inquisição).³

As punições da Inquisição brasileira foram as mais variadas. Havia jejuns obrigatórios, orações especiais, retiros, uso de cilícios, multas em dinheiro e açoites, para as penas mais brandas. Nos casos considerados mais graves, a punição materializava-se em confisco de bens e degredo para outras cidades e estados do Brasil ou países da África, além de trabalho forçado nas galés,

variando a quantidade de anos conforme a culpa. Com ou sem condenação, o/a réu/é ou investigado/a era obrigado/a a pagar as custas do processo — aí incluindo-se o trabalho do notário (calculado pelo número de folhas e linhas escritas nos documentos), as investigações efetuadas, a publicação da sentença e os gastos com roupas e velas usadas nos autos de fé.⁴ Alguns exemplos de condenação, em Pernambuco, no século xvi: Domingos Pires, solteiro de 24 anos, por sodomia, mereceu penitências em orações e jejuns, foi enclausurado para ser doutrinado durante um mês num mosteiro e precisou, claro, pagar as altas custas do seu processo. Também por nefando, Estevão Velho Barreto, cristão-novo de 21 anos, foi obrigado a orações especiais e dois dias de jejum por mês, além de penitenciar-se em público com cilício, durante cinco sextas-feiras, durante um ano. João Freire, soldado de dezoito anos, por pecado nefando e masturbação, foi degredado para as galés do Reino, onde devia remar sem remuneração. Jorge de Souza, cristão-novo de dezessete anos, por nefando foi preso e condenado a cinco anos de degredo em Angola (sem galés, por ser menor de “fraca compleição e poucas carnes”), devendo ser aí doutrinado pelos jesuítas nomeados. Por sodomia e brutalidade, Pero Marinho Lobera, solteiro de dezoito anos, foi obrigado apenas a orações especiais e jejuns mensais, graças à sua boa confissão, mas recebeu admoestações severas, caso recaísse em falta. Rodrigo Fidalgo, 21 anos, por nefando e por não denunciar tudo o que sabia, mereceu multa e penitências públicas, durante o auto de fé. Salvador Barbosa, por ser menor quando pecou, não foi enviado às galés, mas apenas degredado para Angola, onde ficaria durante três anos, em punição por pecado nefando.⁵

Na Bahia, ainda no século xvi, também houve castigos por crime sexual. Assim, André Sodré, 39 anos e casado, por sodomia precisou pagar multas e realizar orações especiais, não sendo castigado com maior severidade por “ter enfermidades em seu miolo”. O já citado Antonio de Aguiar, vinte anos e solteiro, foi multado e obrigado a orações especiais por cometer o pecado nefando. Belchior da Costa, 35 anos e casado, apenas multado e obrigado a jejum de 24 dias, por pecado nefando — pena branda porque ele se confessou durante o Tempo da Graça. Gonçalo Pires, de 24 anos, recebeu seis meses de degredo, num raio de quatro léguas ao redor da cidade, mais jejuns e multa

— pena branda por ter sido solicitado pelo parceiro e realizado o nefando uma única vez. João Fernandes, mameluco lavrador e menor de idade, por nefando foi condenado ao degredo para as galés do Reino, onde deveria remar sem remuneração, durante dois anos — mas, por motivo de doença, sua pena foi comutada para degredo de cinco anos na Paraíba, trabalhando em obras do rei. Marcos Tavares, mameluco de 22 anos, solteiro, por pecado nefando foi condenado a participar descalço do auto de fé, desfilando com uma corda amarrada à cintura e uma vela acesa na mão, para ser açoitado publicamente, além de sofrer degredo de dez anos para fora da cidade — pena considerada branda por ser o réu menor, “no tempo em que delinuiu”. A já citada Paula de Siqueira, por sodomia e leitura de livros proibidos, foi condenada a orações especiais, leituras edificantes e penitência pública.⁶ A conhecida sodomita Felipa de Souza, além de receber penitências espirituais, foi açoitada publicamente e degredada para sempre, longe da capitania da Bahia.⁷ Deve-se notar que, nos regimentos internos do Santo Ofício, em 1640, a situação das mulheres sodomíticas mereceu significativos reparos: era aconselhado que as condenadas ouvissem a sentença em privado, na sala inquisitorial, “pelo grande escândalo e dano que pode resultar de se levarem a auto público”; mas, quando houvesse motivos inegáveis para sua condenação pública, deviam receber “penas de açoutes” e serem expulsas (em degredo) para longe do seu lugar de moradia.⁸

As sentenças eram lidas em particular, diante da Mesa Inquisitorial, ou em autos de fé públicos, com ou sem solenidade, numa praça da cidade, à qual toda a população acorria. Imagine-se, na praça pública da cidade de Olinda, em Pernambuco, a leitura da sentença que segue, conforme relatório do notário inquisitorial:

Decide o Visitador do Santo Ofício que vistos os Autos, declarações das testemunhas e a confissão que fez depois de preso o sodomita SALVADOR ROMEIRO, [...] o qual confessou que já foi preso na Ilha de São Tomé e mandado para Portugal preso onde andou remando nas galés por fazer as torpezas do pecado de molície [masturbação] e outrossim mostra-se que depois disso o réu fez e efetivou por muitas e diversas vezes o horrendo e nefando crime de sodomia, sendo umas vezes agente e outras vezes paciente, com pouco temor de Deus e esquecido da salvação de sua alma. E outrossim mostra-se o réu muito notado e infamado de sodomítico e cometedor de tais torpezas, no qual caso as leis e Ordenações do Reino mandam que qualquer modo que o fizesse, seja queimado e

feito por fogo em pó, para que de seu corpo e sepultura nunca mais haja memória e todos os seus bens sejam confiscados pela Coroa Real posto que descendentes tenha ou ascendentes, e que seus filhos e descendentes fiquem inábeis e infames como os daqueles que cometem o crime de lesa-majestade. Vendo porém como réu de misericórdia, a qual ele pediu confessando sua culpa depois de preso, com muitas provas de arrependimento, condenam o réu SALVADOR ROMEIRO que vá ao Ato Público descalço, em corpo, com a cabeça descoberta, cingido com uma corda e com uma vela acesa na mão, e seja açoitado publicamente por esta vila e vá degredado para as galés do Reino por oito anos, para onde será embarcado na forma ordinária, nas quais servirá os ditos oito anos ao Reino, remando sem soldo, fazendo penitência de tão horrendas e nefandas culpas, e pague as custas do processo. Olinda, Capitania de Pernambuco, 4 de agosto de 1594.

Heitor Furtado de Mendonça, visitador.⁹

Parte IV

Um novo mundo nada admirável

*Em qualquer parte inda viceja, contra grades, nossa erva daninha.
E haja paisagem e haja verde nesta cela, aonde ao ouro arda o mesmo voto
e a mesma raiva. O amor é um gelo em brasa.*

M. D. Magno, *Sebastião do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro,
Tempo Brasileiro, 1978

14. As elites homofóbicas

Depositárias dos ideais de tradição patriótica e dos valores patriarcais, as elites brasileiras sempre se apresentaram muito defensivas e, por isso mesmo, vulneráveis ao fantasma do desejo desviante. Tornaram-se permeáveis ao pânico homofóbico na mesma proporção com que zelaram pela estrita observância das normas morais — “que são aspirações legítimas da família e da sociedade”, no dizer do antigo cardeal primaz do Brasil, d. Avelar Brandão Vilela.¹ No conceito de *elite*, estou aqui incluindo, para além dos óbvios donos do poder (político, econômico ou religioso), tanto uma emergente nova burguesia, ansiosa por ascensão social, quanto o setor intelectual que, além de usufruir privilegiadamente do aparelho cultural, em geral é o que prepara os caminhos ideológicos de dominação da população — mesmo quando invoca ideais e intenções progressistas.

Foram também essas elites que reorganizaram continuamente a moldura da repressão sexual, de maneira sutil ou não, na vida brasileira. Às vezes criando uma densa muralha de justificações teóricas (vide os cultores da psiquiatria), às vezes disseminando em doses homeopáticas preceitos de naturalidade e normalidade, os grupos oligárquicos estiveram envolvidos em atividades que coibiram incansavelmente as práticas homossexuais entre os brasileiros em vários momentos — como a Inquisição, os códigos penais, as portarias policiais e a censura estatal. Para tanto, utilizaram-se até mesmo de distorções

na história do país, recontada de acordo com ditames moralizantes e preconceituosos. Assim, em 1982, o então ministro da Educação e Cultura, general Rubem Ludwig, fazia coro com o presidente João Figueiredo na articulação de uma campanha contra a escalada pornográfica porque, segundo ele, o erotismo não tinha raízes na tradição cultural brasileira.

Em consequência, *porno-shops* foram fechados, proibiu-se a venda de revistas pornográficas nas bancas, a censura aos filmes se tornou mais rígida e bispos de várias dioceses organizaram campanhas de boicote aos canais de TV que apresentassem obras consideradas “impróprias” para os lares cristãos. Foram visados em especial os personagens e situações homossexuais que o boom da permissividade inserira em programas de televisão — pois, como reclamava um membro do Conselho Superior de Censura: “O que dá de v(iado) na televisão não é brincadeira”.² Por sua vez, o presidente do Conselho Superior de Censura, na época, afirmava que “o público brasileiro, fora de Ipanema, conserva muitos de nossos valores tradicionais da moral e dos bons costumes”. E completava, convicto: “O homossexualismo assumido e o amor livre não entraram na mente dessa gente”.³

No terreno da política, a situação apareceu ainda mais grave. Em 1993, o vereador Renildo dos Santos, do vilarejo de Coqueiro Seco, no Alagoas, confessou-se bissexual, num programa de rádio local. Depois disso, foi afastado da Câmara Municipal, por “quebra do decoro”, e passou a receber frequentes ameaças de morte. Mesmo tendo pedido proteção à Justiça, ele foi sequestrado de casa e assassinado. Dias depois, encontraram seu cadáver decapitado, com os órgãos sexuais mutilados, pernas quebradas, dedos e unhas da mão arrancados; sua cabeça apareceu boiando num rio, não longe do local, sem os olhos, a língua e as orelhas, além de dois tiros num ouvido.⁴ Mas a homofobia explícita não se restringia à elite interiorana. Em Brasília, durante a aprovação da nova Constituição de 1988, o plenário do Congresso Constituinte votou quase em peso contra a inclusão do item que proibia discriminação “por orientação sexual”. A bancada evangélica bateu palmas ante a derrota da assim chamada “emenda dos viados” ou, para usar os termos do líder do governo Carlos Sant’Anna, emenda da “desorientação sexual”. Estavam salvos os valores morais da nação. Afinal, como disse o

deputado evangélico Costa Pereira, aprovar aquele item seria “trazer para o Brasil a maldição de outros países, [...] igual à que existia em Sodoma e Gomorra”.⁵

Quase dez anos depois, em dezembro de 1997, ocorreu clima parecido na Câmara Federal, quando se debatia mais uma vez o projeto de parceria civil registrada entre pessoas do mesmo sexo — vulgarmente chamado de “casamento gay” —, proposto pela então deputada federal Marta Suplicy. A discussão, que só acabou após as 23h30 horas, atingiu um nível de baixezinha poucas vezes visto até então naquela Casa. Segundo jornalistas presentes, os deputados faziam gestos obscenos, vaiavam, gritavam gracinhas e grosserias não só a Marta Suplicy, mas também a outros deputados favoráveis ao projeto, como Fernando Gabeira e até mesmo o então líder do governo Luís Eduardo Magalhães. Alguns conservadores protestavam que o projeto era “um desrespeito à Casa e uma aberração da natureza”.⁶ Respeito à democracia e amor ao próximo? Nem mesmo da parte dos líderes religiosos. Em 1997, o arcebispo de Maceió, d. Edvaldo Amaral, declarou a um jornal local, a propósito do projeto de união civil: “Sem querer ofender os cachorros, acho que isso é uma cachorrada! Esta é a opinião de Deus e da Igreja”.⁷

Mas tais atitudes intolerantes não partiram apenas dos setores explicitamente conservadores. Elas eclodiram também nas áreas assim chamadas progressistas ou alternativas, sempre em nome de um novo saber político ou científico. No Brasil, por muitos anos se utilizou o clássico *Guia de medicina homeopática*, do dr. Nilo Cairo, que embasa os conhecimentos de médicos homeopatas desde o começo do século XX, pelo menos. No capítulo que trata das “desordens sexuais”, esse manual oferece orientações precisas de medicações para curar “homens pederastas e mulheres lésbicas”, assim como “aversão ao outro sexo” e até a minúcia de “traumatismo do reto nos pacientes de pederastia”. Para se compreender o contexto das inferências “científicas”, basta dizer que entre as desordens sexuais estavam aí incluídas, entre muitas outras, a masturbação, a “disposição de certas crianças a pegarem constantemente no pênis”, a “mania de se pôr nu”, a “exaltação sexual em virgens e viúvas”, a “infidelidade conjugal” e a “aversão ao

marido” — cada qual com um remédio específico para sua cura.⁸

Além de esse guia ter circulado nos consultórios homeopáticos, outras medicinas “alternativas” alimentavam preconceitos com raízes pretensamente científicas. No final da década de 1970, um manual de medicina natural — moda consagrada em setores brasileiros “avançados” — apontava o homossexualismo masculino (o feminino nem sequer era mencionado) como “patologia psíquica ou somática”, passível de ser curada através dos mais diversos tipos de tratamento, apresentados pela macrobiótica, acupuntura, do-in, homeopatia, fitoterapia, shiatsu e hatha-yoga, não se esquecendo de recomendar, na seção “conselhos especiais”, que se evitassem alimentos doces e artificiais (refrigerantes, sorvetes, chocolates, chicletes, balas etc.) — para não “pegar” homossexualidade, naturalmente.⁹

Outro exemplo dos preconceitos das elites “progressistas”: durante as tensas mobilizações pró-Anistia no Brasil, em 1979, o jornal de linha trotskista *Em Tempo* publicou com destaque os nomes de mais de quatrocentos torturadores da ditadura militar. Alguns nomes de supostos torturadores denunciados ostentavam, ao lado de adjetivos como “toxicômano”, “traidor” e “maníaco sexual”, também o qualificativo “homossexual”, certamente para acrescentar mais um atributo “burguês-decadente” — criando uma ilação perfeitamente tendenciosa.¹⁰

Na campanha de 1989 à presidência da República, a chapa de Luís Inácio Lula da Silva, candidato do PT (Partido dos Trabalhadores), contou de início com o escritor Fernando Gabeira, do PV (Partido Verde), para vice-presidente. Houve intensa polêmica dentro do PT e entre os partidos de esquerda, seus aliados na Frente Brasil Popular. O PSB (Partido Socialista Brasileiro) e o PCdoB (Partido Comunista do Brasil) ameaçaram retirar-se da frente, incomodados com as posições do ex-guerrilheiro Gabeira em favor das assim chamadas “minorias sexuais”.¹¹ O cientista político Francisco Weffort, então membro do Diretório Nacional do PT e um dos seus mais importantes ideólogos, vetou publicamente o nome de Gabeira, por ser “um brilhante porta-voz de temas das minorias” — aí incluindo “condutas sexuais alternativas”, ecologia e drogas; enquanto isso, “o PT também se concentra em temas modernos, mas típicos de maioria”. Segundo Weffort, o partido

corria “sérios riscos políticos” ao abraçar temas de minorias, porque têm “limitado interesse político-eleitoral” e provocavam uma “política de gueto”, longe das maiorias e das massas.¹²

Pouco depois, Jair Meneguelli, então presidente nacional da CUT (Central Única dos Trabalhadores, ligada ao PT), também desaprovou publicamente o nome de Gabeira, “mais difícil de se vender [...] em porta de fábrica”, segundo ele. Perguntado sobre o motivo dessa dificuldade, Meneguelli concordou que se referia a uma suposta imagem de homossexual do ex-guerrilheiro. Não adiantou que outros membros ilustres do partido viessem a público defender a indicação de Fernando Gabeira. O Diretório Nacional do PT vetou seu nome e o substituiu, de última hora.¹³ Em 1996, o deputado petista Hélio Bicudo, conhecido por seu alinhamento aos dogmas católicos, veio a público combater temas polêmicos discutidos na Câmara Federal. Tanto o aborto quanto o chamado “casamento homossexual”, segundo ele, “têm conteúdo marcadamente hedonista, incompatível com a finalidade última da espécie humana”. Partindo do pressuposto de que esses temas tinham sido impostos pelos países industrializados (os *imperialistas* de antigamente), o deputado opunha-se a que a esquerda gastasse energia para melhorar a vida de “alguns privilegiados, deixando de lado suas preocupações com a exclusão social”.¹⁴ Além de estar combatendo as propostas de uma companheira de partido, a também deputada petista Marta Suplicy, o jurista Hélio Bicudo era na época presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados e membro do Fórum Interamericano de Direitos Humanos. Quer dizer, direitos humanos sim, mas só aqueles considerados oportunos politicamente.

Quando, em dezembro de 1997, houve mais uma vã tentativa, na Câmara Federal, de aprovação da parceria civil, o PT liberou seus deputados para votar “de acordo com suas consciências” — muito convenientemente, diga-se, já que o apelo à consciência só existia em assuntos de importância secundária. Confirmava-se mais uma vez que, para os partidos de esquerda, a definição de “minorias” resultava menos de uma referência estatística do que de uma consideração ideológica, que envolvia velhos preconceitos camuflados em argumentos “modernos”.

O que se verá a seguir, com maiores detalhes, são as marcas repressoras dessas elites, de direita ou de esquerda, em várias áreas e momentos da história brasileira, contra o homoerotismo.

15. Da sodomia ao silêncio tácito

A cada vez que alguém sente o apelo da diferença em seu desejo, provavelmente terá de vencer séculos de repressão para chegar ao epicentro do seu eu. Quando me deparo com uma bicha enrustida — por exemplo, essas refinadamente defensivas que pululam no meio intelectual —, fico a pensar que seu enrustimento talvez resulte de um terror secular, já fincado em algo parecido com o inconsciente coletivo. Não seria absurdo imaginar que as inúmeras, reiteradas e violentas proibições à sexualidade desviante talvez tenham engastado no desejo homossexual um pânico arquetípico, quase no nível de pulsão.

No caso brasileiro, tal pânico começou com a herança recebida da história europeia, a partir de 1500, quando nos tornamos geograficamente uma nação nos moldes ocidentais. Se bem que não restrito às relações homossexuais, o crime por sodomia era comumente associado, na legislação civil, ao amor entre pessoas do mesmo sexo. Ele já estava indicado, a partir da Renascença, nas chamadas *Ordenações do Reino de Portugal*, em cujos livros se achavam compiladas toda as leis portuguesas, desde a Constituição até os Códigos Civil e Penal. As Ordenações se compunham sempre de cinco livros. O Livro v continha o Código Penal, com uma compilação das disposições penais que definiam crimes, penas e normas de procedimento judicial. É importante assinalar que, em “matérias que envolvessem pecado” e provocassem

controvérsia entre os juristas, as Ordenações mandavam recorrer ao direito romano e ao canônico, fato que demonstra a importância que a tradição e a religião católica tinham em matéria de legislação. Para se ter uma ideia do seu rigor, elas determinavam que “qualquer que arrenegar, descrer ou pezar de Deus ou de sua Santa Fé ou disser outras blasfêmias”, se considerado culpado, pagaria uma pesada multa, seria açoitado em público ou sofreria degredo para outro país, dependendo da gravidade. No caso de feiticeiros portugueses, promulgava-se de forma explícita o degredo para o Brasil.¹

A mais antiga dentre essas várias compilações jurídicas portuguesas foram as *Ordenações Afonsinas*, promulgadas ainda no reinado de Afonso V e publicadas em 1446. Além dos direitos romano e canônico, elas tinham como fonte o *Livro das leis e posturas*, que coligiam as leis medievais dos territórios que depois passaram a constituir Portugal. Nessas Ordenações já aparece (livro V, título 17) a pena do fogo contra a sodomia — “pecado de todos o mais torpe, sujo e desonesto”, por causa do qual “Deus lançou o Dilúvio sobre a terra”.² As *Ordenações Manuelinas* (publicadas em 1521, sob o reinado de D. Manuel) e as *Ordenações Filipinas* (solicitadas por Filipe I, mas só publicadas em 1603, no reinado seguinte) tomaram como base as *Ordenações Afonsinas*, com reformulações e atualizações secundárias.

As *Ordenações Manuelinas* foram o mais antigo Código Penal aplicado no Brasil, pois vigoravam em Portugal à época do descobrimento. Nelas, a sodomia passou a ser equiparada ao crime de lesa-majestade. Além da pena de fogo, foi acrescentado como punição o confisco dos bens e a infâmia sobre os filhos e descendentes do condenado.³ Mas foram as *Ordenações Filipinas* que tiveram importância maior, por terem sido aplicadas entre nós durante mais de dois séculos. As *Filipinas* continuaram vigorando ainda no Brasil independente, adaptadas para a Constituição do Império, com as necessárias atualizações, em 1823. No seu Código Penal, contido no Livro V, o capítulo XIII tratava das pessoas “que cometem pecado de sodomia e com alimárias [animais]”. Nele se determinava que

toda pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia por qualquer maneira cometer, seja queimado, e feito por fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memória, e todos seus bens sejam confiscados para a Coroa de nosso Reino, posto que tenha descendentes;

pelo mesmo caso seus filhos e netos ficarão inábeis e infames, assim como os daqueles que cometeram crime de Lesa Majestade.⁴

Ao contrário das Ordenações anteriores, agora não ficavam excluídas da lei as mulheres “que umas com as outras cometem pecado contra natura, e da maneira que temos dito nos homens”.⁵ Também inovando as Ordenações anteriores, as *Filipinas* proclamavam que, nos casos em que pessoas do mesmo sexo apenas se masturbassem entre si (“pecado de molície”), a pena seria o degredo para as galés.⁶ Segundo essas leis, quem conhecesse e não denunciasse um sodomita perderia todos os seus pertences e sofreria degredo perpétuo para fora “de nossos reinos e senhorios”.⁷ Ao contrário, aquele que denunciasse um suspeito de sodomia tinha direito, se comprovado o crime, a receber metade dos pertences do criminoso; quando este não tivesse posses, a própria Coroa se encarregaria de premiar o denunciante com cem cruzados. O denunciante poderia optar por fazer a denúncia em público ou em privado.⁸ Além disso, para que pudessem agir livremente ante os corregedores, garantia-se às testemunhas que seus nomes seriam mantidos em segredo nos autos.

Quanto ao réu, a lei previa também a possibilidade de torturas e, nessas condições, que lhe fosse “perguntado pelos companheiros [...] que o dito pecado [de sodomia] cometeram”, para que os denunciasse.⁹ Assim como nos crimes de lesa-majestade, falsificação de moeda e feitiçaria, a punição à sodomia não era passível de atenuação e misericórdia, mesmo que o criminoso fosse nobre ou funcionário da Coroa — posições que em geral outorgavam imunidade ou privilégios, em se tratando de outros crimes.¹⁰ No Código Filipino, havia também penalidade para homem que andasse “em trajes de mulher” e para mulher “em trajes de homem”, assim como para todo aquele que usasse máscara, “salvo se for para festas ou jogos [...] fora das igrejas e das procissões”. Nesse caso, as penas variavam desde açoite público até o degredo de três anos para o homem e dois anos para a mulher, além de uma multa que o/a acusado/a devia pagar *para quem os denunciasse* perante a Justiça.¹¹

No Brasil colônia, havia ainda a jurisdição eclesiástica, com constituições próprias, distintas tanto da Justiça secular quanto do Tribunal da Inquisição.

Em 1707, o Sínodo baiano promulgou as *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Como, além de ser o primaz do Brasil, o arcebispo baiano era também o coordenador do episcopado brasileiro, as Constituições eclesiásticas promulgadas em Salvador valiam para as demais dioceses do país, que constituía então uma única província religiosa. Nessas Constituições — que continuaram vigorando até 1900 —, a sodomia era considerada “tão péssimo e horrendo crime [...], e provoca tanto a ira de Deus, que por ele vêm tempestades, terremotos, pestes e fomes, e se abrasaram e subverteram cinco cidades, duas delas somente por serem vizinhas de outras onde ele se cometia”. Pecado “indigno de ser nomeado”, chamava-se por isso “nefando, que é o mesmo que pecado em que não se pode falar, quanto mais cometer”. Quem ousasse cometer tal crime, “que parece feio até ao mesmo Demônio”, deveria ser investigado em segredo pelo vigário-geral e entregue preso ao Santo Ofício da Inquisição.¹²

No caso das mulheres pecadoras umas com as outras, segundo essas constituições ocorria a sodomia apenas imprópria (sem penetração); portanto, as criminosas deveriam ser degradadas por três anos para fora do arcebispado e sofrer a “pena pecuniária [...] conforme a qualidade da prova e mais circunstâncias”.¹³ Também o travestismo masculino era castigado: “O homem que se veste em traje de mulher [...] pagará cem cruzados e será degradado para fora do arcebispado arbitrariamente, conforme o escândalo que der e efeitos que resultarem”. Se for clérigo, além de tudo “ficará suspenso do ofício [...] e será degradado para algum dos lugares de África”.¹⁴

A Constituição do Império, promulgada logo depois da independência brasileira, atualizava em linhas gerais as *Ordenações Filipinas*. No entanto, elaborou-se um novo Código Criminal, que foi sancionado em 1830. Esse código assimilou o que de mais avançado havia, na época, em matéria de legislação criminal. Recebeu influência do filósofo inglês Jeremy Bentham e dos Códigos Napoleônico (1810) e Napolitano (1819). Inspirado sobretudo nas inovações napoleônicas, o Brasil acabou eliminando da legislação a figura jurídica da sodomia (ou equivalente) — ao contrário de países como a Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha, Áustria etc., menos vulneráveis aos

pensadores franceses do período. Os iluministas, inspiradores do Código Napoleônico, julgavam uma atrocidade punir a sodomia com a morte. Se exercida sem violência ou indecência pública, segundo eles, a prática sexual não devia absolutamente cair sob o domínio da lei. Nesse contexto, em 1810 Napoleão retirou os delitos homossexuais do Código Penal da França, que a partir de então deixou de incluir punições à prática sexual entre pessoas do mesmo sexo, quando privadamente e entre adultos consentidos.¹⁵ O Código Penal brasileiro de 1830 parece ter sido tão importante que acabou influenciando poderosamente o Código Penal espanhol e, por intermédio dele, os códigos penais de muitos países da América Latina. Tudo isso ainda eram, sem dúvida, ecos da Revolução Francesa antimonarquista, que, paradoxalmente, frutificava num império tropical — contradição nada surpreendente nessa disparatada colcha de retalhos que o Brasil sempre foi.

A partir do Código Imperial surgiram, no entanto, os crimes “por ofensa à moral e aos bons costumes”, quando praticados em público. Sem que houvesse qualquer menção explícita, daí por diante a homossexualidade foi enquadrada (na prática e/ou em teoria) debaixo de tal infração tão vagamente enunciada. A verdade é que, na legislação brasileira, esse assunto era considerado de tal modo escabroso que ficava envolto num silêncio tácito — situação típica de sociedades provincianas cuja opinião pública é mais um conceito vazio. Como resultado, os “crimes morais” acabaram caindo com facilidade nas mãos da polícia. Não por acaso, no Código Imperial, o delito contra a moral e os bons costumes encontrava-se inserido no capítulo dos “Crimes policiais”, sendo então punido com “prisão por dez a quarenta dias e multa correspondente à metade do tempo”.¹⁶ Nesse Código, surgiu também a inimputabilidade criminal para menores infratores abaixo de catorze anos, que só seriam recolhidos em casas de correção especializadas se comprovado que “obriram com discernimento” ao cometer os crimes, de acordo com a decisão do juiz, mas nunca ultrapassando a idade de dezessete anos. Além do mais, um crime cometido por menor de 21 anos gozava de atenuante na pena, em função da idade.¹⁷ Como se vê, apesar de existente, o limite da maioridade era bem fluido. Quanto à corrupção de menores, a referência (mas não o conceito) aparece em casos de rapto ou sedução (com cópula carnal) de

“mulher honesta” menor de dezessete anos. Ainda assim, o criminoso ficava isento de penalidade se se casasse com a vítima, salvando-lhe, portanto, a honra.¹⁸

No Código Penal Republicano (1890), a figura jurídica da ofensa à moral continuou aparecendo, agora sob o nome de “crime contra a segurança da honra e honestidade das famílias” ou “ultraje público ao pudor”.¹⁹ Em caso de simples “ato ou gesto obsceno atentatório ao pudor” *praticado em público*, a pena era mais severa do que no Código Imperial: variava de um a seis meses de prisão. A pena prevista aumentava para um a seis anos de reclusão em caso de violência carnal — incluindo nesse tópico a chamada corrupção de menores.²⁰ No Código Penal Republicano, o travestismo era contravenção: determinava-se a punição de quinze a sessenta dias de prisão para quem tomasse “trajos impróprios de seu sexo” e os trouxesse “publicamente para enganar”.²¹ Reformado em 1932, o Código Penal brasileiro foi acrescido, no capítulo que incluiu o “ultraje ao pudor”, da proibição de circulação em território nacional de folhetos, livros, periódicos, jornais, gravuras etc. que ofendessem a moral pública; a pena prevista era relativamente rigorosa: de seis meses a dois anos de prisão do responsável, além de multa e perda do objeto onde constasse a ofensa (o que significava, na prática, que as publicações podiam ser recolhidas por ordem judicial).²²

No Código Penal seguinte (promulgado em 1940 e ainda válido), manteve-se o crime por ultraje ao pudor, quando o ato obsceno for praticado publicamente ou o objeto obsceno for exposto ao público — e aí incluem-se as representações cinematográficas, fonográficas ou teatrais, com detenção de seis meses a dois anos do culpado ou pagamento de multa correspondente.²³ O Código Penal de 1969, que pretendia ser apenas uma atualização do anterior, diminuiu as penas nos casos de ultraje público ao pudor, com detenção de três meses a um ano ou pagamento de três a dez dias-multa.²⁴ Durante a ditadura vigente a partir de 1964, criou-se um subterfúgio legal para punir veiculações consideradas obscenas, com a promulgação da Lei n. 5250, de 9 de fevereiro de 1967, conhecida como Lei de Imprensa. Em seus artigos 12 e 17, essa lei impunha pena de três meses a um ano de detenção e multa de um a vinte salários mínimos para quem divulgar pela mídia fatos

considerados atentatórios à moral pública e aos bons costumes.²⁵ Através dela foi que o governo ditatorial passou a reprimir as primeiras veiculações relacionadas à luta pelos direitos homossexuais no Brasil (como se verá na parte VI, capítulo 30).

Quanto à figura jurídica do *menor de idade*, a primeira vez que a legislação brasileira a mencionou, explicitamente e com delimitação rigorosa, foi no Código Penal Republicano (1890), quando se introduziu o crime por corrupção de menor. No Brasil do período colonial, o conceito de *menor* era muito fluido, ao passo que o de *pedófilo* nem existia em termos jurídicos. Não raro, as pessoas se casavam aos treze ou catorze anos, sobretudo as mocinhas, muito solicitadas por senhores de idade avançada. Era, portanto, considerado mais natural que um adulto tivesse prazer com uma criança. A imagem do jovem como um ser frágil ainda não existia; ao invés, a família patriarcal tratava a criança como um “adulto incompetente”. Logo que chegavam à puberdade, os filhos viam-se obrigados a assumir a postura de adultos.²⁶ Isso ocorria a despeito de continuarem, dentro do regime de pátrio poder, dependentes legalmente do pai até os 25 anos. Evidenciando como se tratava aí de um conceito flexível, já verificamos que a própria Inquisição puniu numerosos menores, às vezes considerando sua idade como atenuante, às vezes não. Mesmo sendo relativamente alta a idade de 25 anos para limite de minoridade, tal dado tinha importância relativa no contexto cultural da época, por inexistir então um conceito definido de *infância*.

A ideia da criança como um ser à parte foi se impondo só em meados do século XIX, graças à crescente autoridade dos médicos higienistas, através dos quais o Estado foi metaforicamente assumindo a responsabilidade moral pelos filhos, enquanto seus pais passavam para um papel mais próximo ao de tutores.²⁷ Segundo Jean-Jacques Passay, a conceituação legal de *menor* ocorreu na Europa, e em particular na França burguesa, como tentativa de regular e disciplinar a infância que, a partir da Revolução Industrial, foi se afastando da esfera familiar — seja porque as crianças proletárias começavam a trabalhar cedo, seja porque seus pais trabalhadores não mais dispunham de tempo para educá-las ou, em outras palavras, controlá-las. Em 1832, a legislação francesa criou o “atentado ao pudor sem violência” (prazer

consentido) e passou a punir com prisão o adulto que mantivesse relação sexual com menor de onze anos, idade essa que foi gradativamente subindo, em sucessivas modificações da lei. Configurava-se assim o crime de pedofilia.²⁸ No Brasil, só em 1890 o Código Penal Republicano passou a punir com um a seis anos de prisão a corrupção de menores — mencionando-se apenas as vítimas do sexo feminino.²⁹ No Código Penal de 1940, considera-se menor alguém (sem especificação de sexo) que tenha entre catorze e dezoito anos, mantendo-se o crime por corrupção de menores, com pena de um a quatro anos de reclusão para os réus.³⁰ A atualização penal de 1969 manteve a mesma idade máxima de dezoito anos para os menores, diminuindo a pena para três anos de prisão contra corruptores.³¹

16. Rumo ao Estado higiênico

É comum que um sistema de controle se modernize apenas para sofisticar seu controle. Se historicamente os juristas foram, ao menos na aparência, saindo do primeiro plano em relação ao problema da homossexualidade, seu lugar não ficou vago. Com o advento de doutrinas pragmáticas, liberais e positivistas ligadas às revoluções Francesa e Americana, por um lado, e à Revolução Industrial, por outro, foram surgindo novos articuladores das malhas de um poder mais sutil, mais científico. Como agentes especializados desse controle rigorosamente dividido em categorias, apareceram primeiro os higienistas, depois os médicos-legistas e os psiquiatras, como se verá.

Já a partir da terceira década do século XIX, o Estado liberal e civilizador tomava consciência do alto índice de mortalidade infantil e das péssimas condições sanitárias do lar patriarcal então existente no Brasil. Em função da ideia de que se devia fazer filhos mais sadios para a pátria que a independência recém-inaugurara, impôs-se a convicção de que a velha família patriarcal era incapaz de proteger a vida dos seus membros. Daí a necessidade de modernizar esse lar, preenchendo-o com prescrições científicas e cuidados mais eficazes, do ponto de vista da saúde e da educação. Conforme afirmava o médico Joaquim Pedro de Mello, em 1846, “não se pode por forma alguma demitir a sociedade de exigir que os pais respeitem o futuro de sua posteridade, conduzindo-a conformemente os

preceitos ditados pelos são princípios de uma higiene racional, [...] antemurais seguros da grandeza de uma nação”.¹ Mas, se o Estado liberal visava primordialmente aparelhar para os novos tempos a família da classe dominante, nem por isso o restante da população ficava alheio a intromissões. À medida que o Estado reforçava sua influência sobre o corpo social, as classes menos favorecidas iam sendo paulatinamente higienizadas, mediante campanhas de moralização e higiene coletiva, além da assistência filantrópica, que serviam para manter o pacto social e, com ele, a unidade normatizadora da família — que constituía o núcleo básico do Estado burguês emergente no Brasil.

Foi através do especialista em higiene que o Estado se imiscuiu no interior das famílias. Com livre trânsito nesse espaço outrora impenetrável à ciência, o médico-higienista acabou impondo sua autoridade em vários níveis. Além do corpo, também as emoções e a sexualidade dos cidadãos passaram a sofrer interferências desse especialista, cujos padrões higiênicos visavam melhorar a raça e, assim, engrandecer a pátria. A partir da ideia de um corpo saudável, fiel aos ideais de superioridade racial da burguesia branca, criavam-se rigorosos modelos de boa conduta moral, através da imposição de uma sexualidade higienizada, dentro da família. Acreditava-se que a libertinagem enfraquecia as nações. Como dizia o médico-higienista Pires de Almeida, nosso próprio país já “não goza da mesma virilidade”. Por quê? Por causa da perda de potência masculina. E continuava:

Ninguém ignora a reação que exerce o aparelho genital no resto da economia. [...] Quando os cidadãos não gozam, por assim dizer, de toda sua potência, os exércitos não gozam por sua vez de toda sua bravura. [...] A profusão do esperma [...] abastarda o corpo e o espírito mais ativo. [...] Aquela semente conservada, reabsorvida na própria economia, nos torna viris, ágeis, destemidos.²

Nessa linha de raciocínio, reestruturou-se o casamento, cuja legitimidade foi acrescida do prazer sexual a que o *casal* tinha direito, no âmbito de uma sexualidade rigorosamente conjugal. O objetivo era uma maior coesão dos cônjuges e um aperfeiçoamento do matrimônio legal — que concedia “garantias mais seguras de vida física e moral”. Com isso, buscava-se melhorar os padrões reprodutivos, pois combater o sexo extraconjugal era

uma maneira de diminuir a alta incidência de doenças venéreas na antiga família patriarcal. A ideia de “pátria” estava, claro, no centro das justificativas: a melhoria do padrão reprodutivo era uma garantia de melhores filhos à pátria.

Do mesmo modo, não seria exagero afirmar que, no interior da família institucional, o direito ao orgasmo tornava-se, na realidade, uma obrigação cívica. Com esse pragmatismo patriótico que foi se efetivando em meados do século XIX, instauraram-se papéis sexuais bem delimitados: masculinidade e feminilidade se identificaram com paternidade e maternidade, respectivamente. Tudo o que fugisse a esse padrão regulador seria anormal. A partir daí os médicos da época passaram a condenar com insistência os libertinos, celibatários e homossexuais, tidos como cidadãos irresponsáveis e adversários do bem-estar biológico-social, pois desertavam do supremo papel de homem-pai — mais adiante veremos como essa crença continuou vigorando até na área da saúde pública.

O libertino era recriminado por se expor às doenças venéreas, acarretando males tanto domésticos quanto sociais, de ordem física e moral. Numa tese apresentada em 1869, junto à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, o dr. Macedo Júnior acusava a promiscuidade de provocar “febres adinâmicas, síncope, paralisias, apoplexias, convulsões, demências, gotas e todas as afecções que Pinel classificou nas cinco ordens de neuroses”, graças às “excessivas perdas seminais”.³ Quanto ao celibatário (eufemismo para solteirão), sua moral dissoluta e falta de disciplina o ajudariam a enlouquecer mais e viver menos que os casados. Para o higienista Fonseca Viana, numa tese de 1842, “a vida isolada, o peso das contrariedades sem uma companheira que console e mitigue os pesares geram quase sempre hipocondria, tuberculose e tantas outras moléstias”.⁴ Se a paternidade mal exercida (como no libertino) e a negação da paternidade (como no celibatário) constituíam faltas graves no código higienista, ainda mais grave era negar-se à vocação “natural” de homem, como no caso do sodomita, que passou a ser chamado de uranista, pederasta ou, em linguagem chula, *bagaxa*.⁵ No jargão científico tornou-se, de fato, muito usual o termo *uranismo*, para caracterizar o vício da pederastia.*

Talvez como herança dos tempos não tão remotos em que “esse assunto” não podia ser tratado publicamente, por seu conteúdo imoral, a terapêutica do uranismo só se mencionava indiretamente, relacionada sobretudo com a educação da infância, mesmo porque seus praticantes entravam na nova categoria de “degenerados sexuais”.⁶ Brandindo a pederastia como uma forma de admoestação e um exemplo negativo, a higiene médica extraía dela consequências preventivas, para fins educacionais; e, com isso, buscava domesticar melhor a infância, impondo uma educação cientificamente programada, através da qual os meninos deviam se esmerar em exercícios físicos, para evitar a efeminação, e aprender a amar o trabalho, para evitar uma perigosa indolência moral.⁷ Mas também em relação à sexualidade adulta brandia-se a pederastia como uma espécie de tratamento de choque: ou o homem seguia os preceitos da higiene ou se desvirilizava, conforme podia ser comprovado no “vício degradante” da efeminação. Com isso, reforçava-se o controle médico e, por extensão, o papel do higienista, que saía lucrando duplamente, graças à anatematização do pederasta.

A ideologia higienista deu um passo adiante em relação aos métodos da Inquisição, que praticava um controle relativo. Agora, pretendia-se o exercício de um controle através e em nome da ciência, que a tudo presidia com uma suposta aura de neutralidade. Como não se conseguia encontrar nada de errado na fisiologia dos pederastas, admitia-se a contragosto que, de fato, eles podem manter relações prolongadas e até se amar. Conforme afirmava Pires de Almeida: “Quando em um destes desregrados irrompe a paixão, pode-se nele observar a mesma meiguice, a mesma ternura de olhar, os mesmos derriços de namorado”.⁸ No entanto, ainda que sob uma aparência de maior tolerância, os higienistas se aproximavam dos antigos inquisidores quando procuravam dissecar as especificidades desviantes, com uma curiosidade que beirava a morbidez. Por vezes, seus relatos resultavam tão detalhados que sugeriam um excesso de fantasia ou, de maneira ambígua, um conhecimento prático e quase íntimo do assunto. Assim, segundo o dr. Pires de Almeida, a parte do corpo predileta entre os uranistas era “uma coxa bem torneada: eles se comprazem em palpá-la [sic], em apertá-la, em beliscá-la”.⁹ Não contente, e sempre resguardado pela aura científica, esse médico-

higienista chegava a transcrever trechos de cartas de amor entre dois pederastas, para mostrar como eles se expressavam entre si. E, com mal disfarçado deleite, reportava nessas missivas os termos de tratamento íntimo: “meu bem”, “meu coração”, “minh’alma”, “minha teteia”, “minhas candongas”, “meu quindim”, “meus quitutes”, “meu não me deixes” etc.¹⁰

Ainda assim, sempre se supunha o pederasta como um cidadão desviante que conhecia o seu lugar e seus limites, para ser tolerado. Caso contrário, como fazia Pires de Almeida, solicitava-se energicamente a intervenção da polícia, para coibir os abusos dos uranistas nos jardins públicos do Rio de Janeiro do século XIX — fosse o largo do Rossio, o largo do Paço ou o campo de Sant’Ana, que “constituíam à noite o mais pavoroso cenário da imoralidade, tendo como atores marinheiros, soldados e vagabundos de toda espécie, que se entregavam na impunidade das trevas ao horrendo comércio desse asqueroso vício”, conforme relato do dr. Pires de Almeida.¹¹

Se o padrão higiênico burguês colaborou para extinguir os bestiais castigos do período colonial, também é verdade que cobrou seu preço, ajudando a criar um cidadão autorreprimido, intolerante e bem-comportado, inteiramente disponível ao Estado e à pátria. A nova ordem que a normatização higiênica instaurou utilizava o cientificismo para exercer um controle *terapêutico* que substituísse o antigo controle *religioso*. Ao se distanciar progressivamente do universo da lei (secular ou religiosa), a ideologia higienista colocava seus referenciais no terreno da norma científica. Agora, os cidadãos deviam obediência menos a Deus do que ao médico. E, em lugar do dogma cristão, passou a imperar o padrão de normalidade. Por essa brecha é que a psiquiatria pôde entrar, para aprimorar o controle da ciência sobre pessoas com prática sexual considerada desviante.

* O termo *uranismo*, cunhado em 1862 pelo jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs, derivava de uma ideia de Platão em *O banquete*. Aí, o autor grego citava o mito segundo o qual o amor de *Afrodite Urânia*, a Celestial, é aquele que “não participa da fêmea, mas só do macho”, de modo que “os afeiçoados a esse amor voltam-se ao que é másculo”. John Lauritsen e David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*. Nova York: Times Change Press, 1974, p. 9; e Platão, *O banquete*. Em *Os Pensadores: Platão*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 15.

17. Entra em cena o homossexualismo

No decorrer do século XIX, a larga experiência com a loucura proporcionara à psiquiatria suficiente know-how para enquadrar os desvios à norma não mais como crimes e sim como doenças. No caso brasileiro, já a partir do Código Penal do Império (1830), os loucos e menores de idade eram considerados “irresponsáveis”, cabendo ao juiz decidir se deviam ou não ser recolhidos em “casas para eles destinadas”.¹ Ao mesmo tempo que buscava a ajuda da psiquiatria, a jurisprudência outorgou legitimidade à tutela psiquiátrica, utilizando como ponte a medicina legal, que também procurava se impor com um estatuto científico. Agora considerado doente, o pederasta não era mais culpado por transgredir a norma, o que significava a sua inimputabilidade, do ponto de vista jurídico. Tal fato teria consequências imprevisíveis, por empurrar a sexualidade para o território da psiquiatria.

A exemplo da Europa, também no Brasil começaram a abundar, desde meados do século XIX, abordagens científicas sobre as “perversões sexuais”. Inicialmente a contragosto, setores da medicina e da jurisprudência brasileiras passaram a se debruçar sobre a existência dos “atos sexuais contra a natureza” — *nefanda Venus*, na linguagem do direito romano, ainda usada por especialistas dessa época.² Num livro publicado em 1894, o jurista especializado em direito criminal José Viveiros de Castro apresentava, desde a Caldeia até aqueles dias, dados históricos sobre a “inversão sexual”, já

utilizando conceitos da psiquiatria. E alertava para o fato de que no Brasil “a pederastia tem tido grande desenvolvimento”, acrescentando que mesmo “o onanismo anal com mulheres, o coito antinatural, está se tornando um costume entre os moços que aqui representam *le monde qui s’amuse*”.³ Referia-se então a “mais de um político notável”, no tempo do Império, acusados de serem “uns activos, outros passivos”, nesse vício. Sem dar nomes, citava especificamente certo político, famoso por aparecer em público com seus amantes, a quem arranjava bons empregos, fornecia grandes mesadas e, mais de uma vez, ajudava a se casar. Num tom intencionalmente neutro, Viveiros de Castro aludia às grandes qualidades morais e políticas desse homem, que chegara a ser nomeado governador do estado, mas, graças à fama de pederasta, tivera seu nome vetado numa lista tríplice para senador, na qual competia com “duas nulidades” — segundo suas palavras.

Como se vê (e se verá mais), os estudiosos buscavam conhecimento de todos os aspectos da sexualidade desviante. Mas, para viabilizar suas abordagens, era necessária uma definição rigorosamente científica. Surgiu então a figura clínica do *homossexual*, termo lançado pela primeira vez em 1869, na Alemanha, pelo médico austro-húngaro Karl Maria Kertbeny, e desde então amplamente utilizado pela ciência, inclusive no Brasil.⁴ A instauração do homossexualismo enquanto categoria científica pretendia a obtenção de enfoques mais rigorosos e menos subjetivos. Nas palavras do eminente médico-legista Leonídio Ribeiro, a tendência homossexual “passou então a ser estudada à luz da ciência, verificando-se que se tratava de uma *anomalia* caracterizada por uma preferência, do ponto de vista sexual, [...] que um indivíduo manifesta de modo ativo, passivo ou misto, por outro indivíduo do mesmo sexo, quer seja homem ou mulher”.⁵

No estranho cipoal linguístico da ciência, muitos médicos recusavam, por inadequado, o termo homossexualidade, ao qual contrapunham outros pretensamente eruditos — por exemplo, “intersexualidade” ou “missexualidade”, considerados mais precisos ao explicitar aquelas formas “de sexualidade confusa”, nas quais se misturam “ações e caracteres dos dois sexos”.⁶ Em qualquer dos casos, o objetivo era rigorosamente o mesmo: alcançar uma definição *científica* para que o especialista pudesse intervir,

física ou psicologicamente, contra a anomalia. Como dizia o mesmo Leonídio Ribeiro, uma vez enquadradas na legitimação da ciência, as práticas de inversão sexual “não podiam ser mais consideradas ao acaso, como pecado, vício ou crime, e passíveis de castigos ou de penas”, desde que se demonstrou tratar-se, em grande número de casos, “de manifestações evidentemente patológicas, quer fosse de natureza somática ou psicológica, *todas necessitando da intervenção e dos cuidados do médico ou do psiquiatra*”.⁷ Depois de libertar os loucos das prisões, a medicina ajudaria também “esses pobres indivíduos, vítimas de suas taras e anomalias”, concluía Leonídio Ribeiro.⁸ Tal ponto de vista era compartilhado pelo dr. Viveiros de Castro, que se fundamentava em autores europeus para concluir que a lei só deve punir aqueles pederastas debochados e viciados, principalmente quando corrompem menores.

Mas quando se trata de uranistas, isto é, indivíduos atingidos de inversão congênita ou psíquica, a punição seria uma verdadeira crueldade, porque eles não podem furtar-se a estas inclinações, elementos integrantes de sua personalidade.⁹

Assim, os métodos mudaram, mas eram sempre os especialistas que definiam as doenças, estudavam suas origens e prescreviam os tratamentos. Segundo o dr. Viveiros de Castro, as causas da anomalia homossexual podiam ser: “loucura erótica” resultante de psicopatias sexuais em pessoas mentalmente alienadas; falhas no desenvolvimento glandular, provocadas por hereditariedade; vida insalubre, alcoolismo ou excesso de onanismo; e outras circunstâncias favoráveis à aquisição do vício, tais como prisões, velhice e impotência. Segundo ele, os homossexuais sofriam de uma alteração psíquica chamada “efeminização”, cujo quadro comportamental era assim apresentado:

Têm como as mulheres a paixão da toilette, dos enfeites, das cores vistosas, das rendas, dos perfumes. [...] Depilam-se cuidadosamente. [...] Designam-se por nomes femininos, Maintenon, princesa Salomé, Foedora, Adriana Lecouvreur, Cora Pearl etc. São caprichosos, invejosos, vingativos. [...] Passam rapidamente de um egoísmo feroz à sensibilidade que chora. Mentira, delação, covardia, obliteração do senso moral, tal é o seu apanágio. A carta anônima é a expressão mais exata de sua coragem. Não seguem as profissões que demandam qualidades viris, preferem ser alfaiates, modistas, lavadeiros, engomadores, cabeleireiros, floristas etc. [...] Seu ciúme é um misto

de sensualidade em perigo, de amor-próprio ferido. Narram-se casos de pederastas que em acessos de raiva ciumenta dilaceraram a dentadas o ventre ou arrancaram a pele do escroto e do membro de seus camaradas.¹⁰

Na descrição da patologia homossexual, havia muitos detalhes exóticos. Assim, estudos do século passado, citados pelo médico-higienista Pires de Almeida, manifestavam perplexidade ao constatar o insistente gosto dos pederastas pelas roupas de cor verde. O mesmo Pires de Almeida mencionava especialistas do período, ao discutir outro fenômeno: a inaptidão de mulheres e uranistas para assobiar, e de como “encontram grande dificuldade para aprendê-lo”. O médico brasileiro fazia, no entanto, uma ressalva: só não conseguiam assobiar os pederastas passivos. E explicava o motivo: “Pelo abalo incômodo que [o assobio] produz no reto”. Ainda assim, referia-se a uma exceção singular: o pederasta Traviata, famoso no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, que sabia assobiar óperas inteiras, “com a expressão de uma melodiosa flauta”. Talvez porque fosse também ativo — tendo até um chefe de polícia como seu cliente nesse mister.¹¹

Quanto às lésbicas, também chamadas de *tríbades*, *lesbianistas*, *sáficas*, *viragos* e *fanchonas*,¹² eram classificadas em loucas, congênitas ou viciadas.¹³ Como causas do desenvolvimento do lesbianismo ou *tribadismo*, o criminalista Viveiros de Castro apontava: desgosto provocado pelas aberrações sexuais que o homem exigiria da parceira; a vida nos internatos; a literatura moderna; a educação moderna, “que retirou a mulher da penumbra silenciosa do lar para as agitações tumultuosas do mundo, abrindo-lhe horizontes desconhecidos, iniciando-a nos segredos do vício, despertando-lhe curiosidades indiscretas”.¹⁴ O mesmo encantamento mal disfarçado dos especialistas ao descrever as “perversões” evidenciava-se no caso das mulheres homossexuais. Farto em detalhes, o dr. Pires de Almeida relatava que, além do *clitorismo* (masturbação feminina), “a forma mais comum [...] nos gozos lesbianos é o contato e atrito mútuo dos órgãos sexuais (vulgo *roçadinho*)”, praticado sobretudo “entre as donzelas e moças recatadas”. Entre as “mundanas”, sempre segundo ele, “este só atrito não basta para satisfazer gozos que elas já têm fruído por demais”; buscam então prazeres novos, “tal como o coito bucal (vulgo *chupadinho*)” — ou, em termos latinos,

que ele transcrevia mais pudorosamente: *lingua genitalia lambere*.¹⁵ Evidenciando íntimo conhecimento dos fatos (ou boatos), Pires de Almeida chegava a mencionar algumas “safistas” famosas no Rio de Janeiro do final do século XIX, como as atrizes Suzana C. e Blanche, a primeira passiva e a segunda ativa na prática do “chupadinho”.¹⁶

Quais seriam os tratamentos indicados pelos especialistas em inversões sexuais? Antes de tudo, cuidar da educação. Tal processo educacional propunha uma profilaxia dentro dos colégios, especialmente nos internatos, onde “dominam causas excitadoras da precoce atividade [...] entre rapazes” — segundo o dr. Pires de Almeida. Para se evitar o contágio, que se eliminem “os companheiros já tarados”. Depois, cuidar “mui seriamente da alta cultura moral dos colegiais” e incentivar “a convivência frequente com crianças do sexo oposto”.¹⁷ Mas as sugestões não se restringiam à atuação preventiva. Dependendo das condições individuais dos pacientes, seriam usados — segundo o mesmo Pires de Almeida — recursos que poderiam variar desde a mera exortação para “a volta à normalidade” até os métodos persuasivos e dissuasivos.

Assim, “por meio do magnetismo e da sugestão”, devia-se dirigir a atenção do pederasta “para a beleza das formas femininas [...] e obrigá-lo à leitura de obras românticas em que tais belezas despertem as paixões tumultuosas”. Caso nada disso funcionasse, “não se hesitará até diante de certos subterfúgios [...], tal como o de provocar o coito do invertido com mulheres vestidas de homem ou mesmo obrigá-lo a pernoitar com mulheres completamente nuas, ainda que não as goze”.¹⁸ Para as mulheres homossexuais, seria usado recurso semelhante: exortação “meiga e convincente”, quando seu espírito for dócil, ou “linguagem áspera e dura”, quando se tratar de uma revoltada — até o ponto de ameaçá-la com o asco e o desprezo “que merecem os monstros”.¹⁹ Simultaneamente a esse processo persuasivo, era aconselhado o uso da dissuasão via hipnose, para “incutir ao doente a repulsão, o nojo, o horror pela sua anormalidade”, através de sessões continuadas, que poderiam variar de trinta a cem. Ao final do tratamento, dirigir-se-ia a “apetência sexual” do invertido “para as carícias do outro sexo” — fisicamente, frisava ele.²⁰

Provando que os fins justificam os meios, na contramão da “grandeza moral” a ser inculcada nos desviados, Pires de Almeida aprovava a importação de prostitutas estrangeiras para a modificação do meio social propício às inversões sexuais, fenômeno já ocorrido no Rio de Janeiro, onde a pederastia, que grassava na primeira metade do século XIX, comprovadamente diminuía, segundo ele.²¹ Em 1846, de fato, “a aluvião de uranistas chegou a ser tão assustadora [...] que, para obstar-lhe a impetuosidade sempre crescente, deu-se o ato oficial da importação das primeiras prostitutas europeias (as ilhoas)”, com a ajuda do cônsul português no Rio de Janeiro, o barão de Moreira. Para comprovar a eficácia do método, ele lembrava ainda como a criação das agremiações carnavalescas se beneficiara da alta e da baixa prostituição, “espancando [...] o uranismo, que se retraía ofuscado pelo brilho e pela expansão dos foliões agremiados”.²²

Na verdade, o método parece não ter funcionado tanto assim, pois, no final do século XIX, Pires de Almeida continuava conclamando “não só o governo, como também a municipalidade”, a retomar a imigração feminina estrangeira na capital federal.²³ No caso das lésbicas, os tratamentos também falhavam, conforme atestava outro médico, o dr. Viveiros de Castro: “Quando o vício é antigo, a sua cura é quase impossível, porque os nervos das partes genitais se têm hiperestesiado e o prazer sentido excede de muito o que proporcionam os enlances do amor natural”.²⁴

Diante de resultados assim claudicantes, era preciso adequar-se mais às novas conquistas científicas. Nas primeiras décadas do século XX, através da consolidação de um grupo de médicos-legistas liderados por Leonídio Ribeiro, foi-se impondo no Brasil a questão da identificação criminal, com base nas teorias fascistas do criminologista italiano Cesare Lombroso e graças a treinamentos no Polizeil Institut do Terceiro Reich, em Berlim. Assim como os criminosos, os loucos e as prostitutas, também os homossexuais passaram a ser meticulosamente estudados, visando determinar seus caracteres biotipológicos; para tanto, utilizavam-se fotografias íntimas, tiradas quando pederastas eram encarcerados.²⁵

Em 1935, por exemplo, uma equipe do Laboratório de Antropologia do Instituto de Identificação do Rio de Janeiro, dirigida por Leonídio Ribeiro,

estudou a constituição morfológica de 184 homossexuais — detidos pela polícia em casas de prostituição fluminense, algumas exclusivamente masculinas, e fotografados pela equipe de pesquisadores.²⁶ Por seus trabalhos no campo da assim chamada “antropologia criminal”, Leonídio Ribeiro foi contemplado com o prêmio Lombroso, na Itália, chegando a publicar os resultados dessas experiências com homossexuais nas páginas de uma revista italiana especializada, que os discípulos de Lombroso dirigiam.

Ansiosos por detectar endocrinologicamente o que chamavam de “sinais de intersexualidade”, muitos desses estudiosos acreditavam que o homossexual teria pelos pubianos, bacia e cintura predominantemente femininos, além de um excessivo desenvolvimento das nádegas e ausência de pelos no tórax. Mas tropeçavam ao notar nos pederastas um “desenvolvimento exagerado do pênis”, que não se sabia “se deve ser atribuído a razões etnológicas ou também a distúrbios endócrinos”.²⁷ Insatisfeitos, os especialistas prosseguiram em busca de características mais diretas da inversão sexual, tais como relaxamento do esfíncter, inexistência de pregas ou dobras radiadas no ânus, presença de fístulas, fissuras e hemorroidas. No entanto, conforme conclusão investigativa do também famoso médico-legista Afrânio Peixoto, os únicos sinais efetivamente comprobatórios da pederastia seriam, além das blenorragias e cancros retais, as “produções epidérmicas vindas do atrito irritativo”, tais como as cristas, carúnculas e condilomas, “vezeiros nos pederastas passivos”.²⁸

Casos clínicos de homossexuais femininas também foram esmiuçados por médicos-legistas. Mereceu estudo especial o de E. R., lésbica negra de São Paulo, cozinheira alfabetizada de 25 anos. Conhecida por sustentar várias amantes, ela sonhava entrar no serviço militar, porque gostava de vestir farda, que chegou a confeccionar num alfaiate, alegando se tratar de uma fantasia de Carnaval. E. R. cortou os cabelos *à la homme*, para poder usar chapéu e viver em rodas de rapazes, com os quais frequentava “conventilhos” (bordéis). Fumando e tendo atitudes públicas de homem, preferia os mictórios masculinos; para tanto, tinha aprendido a urinar habilidosamente em pé, fazendo “com que o jato se dirija para a frente e para cima”. Vangloriava-se de sair sozinha às dez da noite e de repelir a socos eventuais investidas

masculinas. Certa vez, indo se tratar na Santa Casa, foi expulsa pelas freiras, por ter assediado uma companheira de enfermaria. Depois de esmiuçarem tantos sinais de inversão em E. R., os médicos confessaram-se perplexos: ao se analisar o sangue da paciente, “a quantidade de hormônio masculino foi encontrada dentro dos limites normais”.²⁹

Essa mesma obsessão em identificar o desviado e seu desvio levou médicos-legistas e psiquiatras a enveredar, atrevidamente, por terrenos tão delicados quanto o da criação artística. Num longo estudo a partir da medicina legal, o dr. Sílvio Marone descreveu as marcas da homossexualidade (ou missexualidade) presentes nas obras de Leonardo da Vinci, Michelangelo e Rafael — repletas de homens delicados e de mulheres virilizadas, segundo ele. Sua conclusão: “Tal é o elevado número dos grandes mestres das artes possuidores dessa ambiguidade psíquica que nos leva a crer ser ela eminentemente favorável a toda criação de arte”.³⁰ O dr. Pires de Almeida concordava, pelo menos no que se refere aos gostos musicais. Para ele, era típico dos pederastas brasileiros do final do século XIX o encantamento pelas modinhas e pelo violão: “Raro será o cultor ardente da paixão homossexual que não dedilhe a todo instante as cordas de um violão, a cujo som eles entoam com uma voz aflautada, comumente de contralto, as mais requebradas e dulçorosas modas em voga”.³¹

Tal empatia entre a tendência artística e o desvio sexual tinha, para esses médicos, uma explicação: de um ponto de vista psiquiátrico, podia-se considerar toda arte como *morbígena* (“capaz de tornar indivíduos sãos em doentes”).³² Para conter seus efeitos, era necessário desvendá-la. Assim, em 1926 apareceu um estudo psicopatológico sobre a vida e a obra do escritor João do Rio, falecido em 1921 e, em seu tempo, sobejamente conhecido como homossexual. Escrito no mais autêntico estilo parnasiano pelo psiquiatra (que também se intitulava psicanalista) Inaldo de Lira Neves-Manta, o livro pretendia demonstrar a estranha tese de que as páginas de grande beleza produzidas por João do Rio resultavam do excesso de sensibilidade com que a “inversão sexual” dotara esse escritor. Daí por que Neves-Manta respondia de maneira positiva à pergunta: não seria a obra de João do Rio “o resultado de um estado alucinatório?”.³³ Nada a estranhar,

porque muitos escritores extraordinários, de Goethe a Wilde, também teriam gestado sua obra durante estados alucinatórios, segundo o autor. João do Rio foi então pormenorizadamente dissecado em seus traços fisiológicos (“um neuroartrítico com todas as complicações que acarreta”) e psicológicos (“era bem uma massa de disgêneses unidas e degenerescências sublimadas”), para se concluir que ele sofria as consequências do mau funcionamento de suas glândulas, com uma “constituição hipertireoídea”.³⁴ Como, segundo Neves-Manta, “o indivíduo tem a saúde que tiver seu aparelho endócrino”, tanto a “neurose sexual” quanto a arte de João do Rio resultavam de um mau desempenho glandular.³⁵ A conclusão final, apesar de não ser inédita entre os especialistas da época, era espantosa pela audácia: nem a livre consciência nem a criação artística existem verdadeiramente, já que ambas são determinadas pelo acaso da disfunção glandular ou psíquica. Afinal, perguntava Neves-Manta, com mal disfarçada arrogância, “que responsabilidade cabe à palmeira forte, [...] bela, acolhedora, por ter nascido torta?”.³⁶

18. Rumor ao confinamento psiquiátrico-policia

Se é verdade que, no Brasil, as investidas psiquiátricas contra os homossexuais nunca chegaram a criar instituições especializadas, nem por isso as sugestões de crescente psiquiatrização da prática homossexual deixaram de ser, a partir da década de 1920, periodicamente reiteradas por autoridades médico-policiais do país, preocupadas com a defesa da “sociedade sadia”. Numa tese de 1928, defendida na Faculdade de Medicina de São Paulo, o médico-legista Viriato Fernandes Nunes alertava: “Toda perversão sexual atenta violentamente contra as normas sociais”. E exigia rigor na repressão, pois, se “esses criminosos [os pederastas] têm perturbadas as suas funções psíquicas”, a sociedade não pode permitir-lhes “uma liberdade que eles aproveitariam para a prática de novos crimes”.¹ Ora, “o homossexualismo é a destruição da sociedade, é o enfraquecimento dos países”; se ele “fosse regra, o mundo acabaria em pouco tempo” — acrescentava outro médico-legista, Aldo Sinisgalli. Portanto, “se os pederastas são doentes [...] não é justo que a sociedade fique exposta às reações das suas mórbidas tendências”.² Daí, deve-se utilizar meios de repressão que, se não resvalam pelos antigos excessos, “previnem com segurança a repetição desses crimes”, atendo-se “a normas científicas muito

diversas daquele primitivo empirismo”, segundo o dr. Fernandes Nunes.³ Mesmo porque, ponderava Aldo Sinisgalli, “a experiência de séculos [...] nos prova que punir os homossexuais é agir sem nunca atingirmos os resultados visados”.⁴ Além disso, como os indivíduos doentes “são *irresponsáveis pelo seu mal*, seria injusta, incoerente e absurda a aplicação de penas”, reiterava o mesmo Sinisgalli.⁵ Portanto, a abordagem teria que ser outra, como afirmava de forma categórica o famoso médico-legista Afrânio Peixoto: “Em vez de anátema, *o tratamento*. Em vez de enxofre derretido, *hormônios*”. Propondo uma “revisão educativa”, proclamava: “Por que um labéu de infâmia há de perseguir os missexuais [homossexuais]? O que nos cumpre, humanamente, moralmente, é tratá-los, corrigir-lhes a natureza errada, *como se faz aos aleijados [...], aos tarados, aos deficientes*”.⁶ Se, como dizia Leonídio Ribeiro, professor de direito na Universidade do Rio de Janeiro, ficou provado que o homossexualismo era “uma consequência de perturbações do funcionamento das glândulas de secreção interna”, tratava-se então de “mais um problema social *a ser resolvido pela medicina*”.⁷

Nesse contexto, como a sociedade moderna se protegeria? Através da intervenção dos especialistas. Nas palavras do dr. Aldo Sinisgalli: “Para os invertidos, tratamento; disso é que eles precisam. Que se deixe ao médico e ao educador a cura dos males orgânicos e psíquicos, *porque são eles os competentes*”.⁸ Como tratar os homossexuais? As sugestões seguiam vários rumos. Antes de tudo, prevenir através de uma educação que fortaleça o caráter, reitere a virilidade e ensine o respeito pela sociedade — processo enfatizado desde os higienistas do século XIX. Nesse sentido, Leonídio Ribeiro chamava a atenção dos jovens para o perigo do proselitismo exercido nos meios artísticos e literários — onde “é mais frequente essa anomalia do instinto sexual”. Como se sabe, alertava ele, há “a preocupação dominante, entre os invertidos sexuais, de conquistar, por todos os meios, novos adeptos de suas tendências amorosas anormais”.⁹

Mas os métodos científicos modernos vinham introduzindo tratamentos avançados, como aqueles na área hormonal. Uma vez constatada a doença, devia-se recorrer à endocrinologia, para o emprego de “extratos opoterápicos”, ou seja, aplicando no organismo do “invertido” sucos de

vários órgãos de animais, para corrigir o mau funcionamento das glândulas humanas de secreção interna — aconselhava Aldo Sinisgalli, depois de citar experiências positivas em todo o mundo. Com um senão: esse tratamento deveria ser feito logo após a puberdade, pois mais tarde a perversão já estaria estabelecida e seria pouco curável.¹⁰ Em casos mais complexos, aconselhava-se a intervenção cirúrgica, visando o reforço da virilidade. Já desde 1910, cientistas vinham realizando experiências com cobaias machos que, depois de castrados, recebiam enxerto de uma glândula do sexo oposto, a partir do que começavam a desenvolver caracteres físicos femininos — e vice-versa. Constatou-se que era possível, em laboratório, masculinizar fêmeas e feminilizar machos, com transplantes ovarianos ou testiculares, mas também obter o chamado “hermafroditismo experimental”. Julgava-se, portanto, que com esse tipo de manipulação hormonal se podia reforçar a natureza contra o desvio. No dizer entusiástico de Leonídio Ribeiro, aí estava “o verdadeiro caminho para o tratamento científico dos casos de inversão sexual”.

De fato, já no começo do século xx reportavam-se vários transplantes de testículos humanos em homens com “incapacidade sexual”. O resultado positivo chegara a ponto de um paciente enxertado sentir “tendências para o outro sexo”, nem bem “ainda cicatrizada a ferida operatória”; e não se tratava “de ação sugestiva, visto como ele só sabia ter sido operado da hérnia de que sofria”. (Observe-se como a autoridade do cientista ia até o ponto de intervir cirurgicamente sem o real conhecimento do paciente.) As experiências avançaram tanto que, na década de 1920, homens já tinham sido enxertados com testículos de animais (apenas “grandes antropoides”), obtendo-se “resultados apreciáveis”. Assim, por exemplo, narrava-se o caso de um “neuropata” enxertado em Paris, cujas “antigas tendências homossexuais foram logo melhoradas, aparecendo mesmo o desejo sexual e a vontade de casar, dois meses depois da operação de transplantação”. Reportavam-se também casos idênticos de mulheres, com transplantes de ovários, “nos quais se obteve o mesmo êxito”.

Leonídio Ribeiro saudava o dia, “em prazo não muito longo”, quando “será isolado o hormônio específico da glândula” — para corrigir desvios sexuais, tanto quanto a então recém-descoberta insulina já “suprimia o síndrome

diabético”.¹¹ Mas, já naquela época, nem os “extratos opoterápicos”, nem as cirurgias de implante glandular parecem ter resolvido o problema a contento. Afinal, lamentava-se o desapontado dr. Aldo Sinisgalli, a pederastia “é a praga que dá em toda parte” e em todos os tempos, “vicejando apesar de tudo e de todos”.¹² Muitos anos depois, quando se conseguiu isolar sinteticamente a testosterona, tal como sonhava o dr. Leonídio Ribeiro, o tratamento à base de hormônio masculino de fato se revelou ineficaz para a cura da assim chamada inversão sexual. Mais ainda: a partir dos anos 1980, como se sabe, tornou-se comum, em grupos de homossexuais adeptos do bodybuilding (chamados de *barbies*), utilizar grandes doses de anabolizantes (derivados de hormônios sexuais masculinos) para acentuar os caracteres masculinos secundários — e com isso, ironicamente, reforçar mais a sua prática homossexual.

Inconformados, muitos médicos legistas da década de 1920 discutiam a aplicação de métodos mais drásticos: simplesmente conservar os perversos em liberdade “seria ainda mais clamoroso”. Interná-los em penitenciárias? Não, pois impediria que os médicos os tratassem. Afinal, “criminosos desta espécie, [...] além e antes de criminosos, são doentes psicopatas e que, portanto, ao tempo em que seus crimes reclamam castigo, reclamam as suas pessoas tratamento e piedade” — ponderava o dr. Fernandes Nunes. Metê-los em hospitais psiquiátricos? Também não, já que haveria o risco de transplantarem seus vícios para os demais enfermos. Daí por que o mesmo dr. Fernandes propunha, ainda na década de 1920, a criação de um estabelecimento próprio para a reclusão de homossexuais, “garantindo a sociedade com a segurança do seu afastamento e devolvendo ao criminoso a assistência médica de que carece”.¹³

Tal sugestão, que continuou tendo adeptos dentro do sistema psiquiátrico-policial brasileiro, era reiterada e complementada por Aldo Sinisgalli, que, no final da década de 1930, pensava num instituto semelhante ao manicômio judiciário, mas destinado com exclusividade a “pederastas criminosos”, que aí seriam tratados medicalmente e reeducados por um corpo de professores especializados, de modo que o Estado poderia resolver, “científica e humanamente, esse problema social”. Ainda que mencionassem só muito

vagamente as finalidades desse instituto correcional, os especialistas clamavam “por um dispositivo legal permitindo a internação de pederastas perniciosos ao meio social”.¹⁴ Com toda a certeza, ficaria a seu cargo decidir que tipo de pederasta seria “criminoso” e em que condições se configuraria um “problema social” a ser corrigido. Citava-se como “pernicioso à sociedade” aquele pederasta “que procura seduzir menores, que atenta contra o público pudor, que *atenta contra o direito individual ou social*”. Sinisgalli fazia uma ressalva para os “invertidos honestos”; como esses “procuram dominar os seus instintos anormais e satisfazem seus anormais desejos com recato”, não merecem qualquer punição, já que não são responsáveis por sua doença; ainda assim, dizia ele, “o Estado poderia coagir esses indivíduos a um tratamento adequado”.¹⁵ Evidentemente, os especialistas definiriam também o que seria um pederasta bem-comportado ou “invertido honesto”. Na estreita garganta conceitual, quando é que um homossexual, por exemplo, “atenta contra o direito individual ou social”? Tal decisão ficava nas mãos da autoridade que manipulava o conceito. Tanto quanto o tal “tratamento adequado”.

Discordando de que os homossexuais seriam meramente doentes e não mais depravados morais, outros setores da medicina brasileira preferiram tornar o cerco mais apertado, já na década de 1920. Alegava-se que “nos dias de hoje [...] o combate ao homossexualismo, nos países da Europa, é o mais rigoroso possível”. Convém lembrar que começava então a efervescência do nazi-fascismo na Europa. Atrelado ao clima de autoritarismo do Estado Novo brasileiro, o endurecimento contra a atividade homossexual pôde ser constatado na Primeira Semana Paulista de Medicina Legal, em 1937. Como se propugnava uma ampla reformulação do Código Penal brasileiro, vários juristas e médicos aí presentes sugeriram que se introduzissem no novo Código “dispositivos punindo toda a prática de homossexualismo, qualquer que fosse a modalidade de que se revestisse” — conforme sugestão do presidente da mesa, o catedrático em direito penal José Soares de Melo, secundado pelo professor Tavares de Almeida, que pedia simplesmente “cadeia para o pervertido e manicômio para o demente”. Esse grupo não via necessidade da criação de um instituto especial para pederastas, “porque há o

manicômio judiciário, estabelecimento intermediário entre o asilo e a prisão”, onde deveriam ser legalmente internados aqueles homossexuais sem sanidade mental, portanto inimputáveis. Quanto aos demais casos, que revelavam apenas “depravação moral e predisposição para excitar as baixas paixões do próximo”, tratava-se de um delito — segundo tais especialistas. E nisso devia-se seguir o exemplo de capitais europeias como Berlim, onde “medidas violentas foram tomadas para evitar a onda de corrupção que por lá se estendia”.¹⁶

No Brasil, dizia Soares de Melo, o Código Penal era insuficiente, pois muitos casos de homossexualismo sem violência carnal ou corrupção “escapam da lei e não são punidos”. Para tanto, ele propunha a criação de um Código Criminal paralelo, que previsse medidas de segurança, para se antecipar às penas ou quando não fosse possível aplicar o Código Penal. E afirmava com toda a sua autoridade de jurista emérito: “Mesmo antes da prática de um crime o Estado pode segregar um indivíduo”, como medida de segurança e profilaxia social — fato possível com um alcoólatra e um epilético, que são passíveis de internação, enquanto “criminosos potenciais”. E acrescentava o dr. Soares de Melo:

O mesmo acontece com o homossexual, que, sendo pernicioso ao Estado e à sociedade, pode e deve ser segregado. [Portanto,] mantenho firme o meu ponto de vista de que devemos punir o homossexualismo e faço votos para que o futuro Código Penal da República tenha um dispositivo bem claro que puna a prática do homossexualismo.¹⁷

Em resumo, a punição ocorreria de um modo geral e preventivamente, *antes que se praticasse o crime*. De modo que, segundo tal raciocínio, ser homossexual significaria automaticamente ser criminoso.

De um modo ou de outro, as ideias punitivas parecem ter conseguido fervorosos adeptos na década de 1930. Tanto que a Comissão Legislativa criou um projeto de Código Penal com um capítulo específico para homossexualismo, em cujo artigo 258 se previa que “atos libidinosos entre indivíduos do sexo masculino serão reprimidos, quando causarem escândalo público, impondo-se a ambos os participantes detenção de até um ano”. Em se tratando de anormais, “poderá o juiz, baseado em perícia médica, substituir

a pena por medida de segurança adequada às circunstâncias”.¹⁸ Tal inovação felizmente acabou não sendo introduzida no novo Código Penal de 1940, que continua vigente. Mas isso não significou que os especialistas tenham acatado o resultado. Na verdade, muitos juristas simplesmente se comportaram como se tais inovações penais tivessem de fato sido introduzidas. Baseados na autoridade dos laudos psiquiátricos, cujas “análises científicas” descobrem deslumbrantes patologias e criam monstros inimagináveis, os juízes encontraram muito material para justificar sentenças punitivas que não disfarçavam preconceitos dos mais arcaicos. Assim, mesmo que a ideia de um instituto especializado não tenha vingado, encontrou-se uma solução nos manicômios judiciais já existentes. Foi o caminho apontado, com eloquência quase cruel, pelo dr. Fernandes Nunes: “Quando falhem os meios científicos de que hoje dispomos, terá a sociedade, na reclusão desses delinquentes ao Manicômio Judiciário, com a garantia de sua própria estabilidade, assegurado ao criminoso as possibilidades maiores e mais piedosas que lhe poderia conceder”.¹⁹

Exceto que, na prática, as soluções não resultaram tão piedosas assim. Considerando que, para esses profissionais, combater e controlar o homossexualismo também era resolver um problema social, acabou sendo inevitável o intercâmbio da Justiça e das ciências com o aparelho policial. De modo que, no Brasil, juntaram-se contra a prática homossexual vários sistemas de controle e repressão, tornando tênue a fronteira entre a intervenção jurídico-psiquiátrica e a ação da polícia, como se verá nos casos a seguir.

19. Febrônio e Chrysóstomo: os fora da lei num país sem leis

Os casos de Febrônio Índio do Brasil e Roosevelt Antônio Chrysóstomo de Oliveira podem dar uma ideia evolutiva da manipulação da homossexualidade pelo aparato jurídico-psiquiátrico. O primeiro caso iniciou-se em 1927 e o segundo, em 1980, havendo portanto entre ambos um espaço de mais de cinquenta anos.

Febrônio Índio do Brasil (nome de ressonância encantatória, se não francamente totêmico) foi condenado como “louco moral” — conceito que, para juristas e psiquiatras, podia abranger qualquer violação da norma estabelecida.¹ Quando de sua visita ao Brasil na década de 1920, o poeta franco-suíço Blaise Cendrars foi entrevistar Febrônio na penitenciária, onde o encontrou nu, numa solitária. Descreveu-o então como um mulato de cabeleira ondulada e olhos tristes, “pequeno porém hercúleo”, muito doce e falante.² Tais traços físicos podem ser parcialmente comprovados pelas fotos disponíveis de Febrônio, tanto em livros quanto em arquivos. No entanto, o diretor do presídio onde ele fora trancafiado acusava, como sinais lombrosianos de sua homossexualidade e demência, a presença em Febrônio de ginecomastia (desenvolvimento excessivo das glândulas mamárias masculinas) e “bacia larga, lembrando o tipo feminino”.

Quem era Febrônio? Ao ser preso, em agosto de 1927, sob acusação de estupro e morte de um menor, Febrônio — então com 32 anos — já tinha numerosas passagens pela polícia, sobretudo em função de sua vida de andarilho. Nascido em São Miguel de Jequitinhonha, no estado de Minas Gerais, o jovem mulato Febrônio fugira da casa do pai, um açougueiro que gostava de surrar os filhos.³ Tendo aprendido a ler por conta própria, aos catorze anos, Febrônio foi preso no Rio de Janeiro por um pequeno furto, e mandado primeiro a uma escola de correção e depois para uma casa disciplinar. Nas instituições por onde passou, adquiriu fama de insubordinado e aprendeu a ser benzedor, cirurgião e dentista. Os demais o temiam por seus poderes de feiticeiro. Mais tarde, já dentro do presídio, Febrônio passou a ler vorazmente a Bíblia. Comparando-se ao profeta Daniel, começou a prever o futuro. Uma vez libertado, viajou por todo o país; abriu consultórios dentários em diversas cidades, de Norte a Sul, e praticou a medicina, clandestinamente, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo.⁴

De volta à então capital federal, ele se dizia profeta de uma nova religião e chamava a si mesmo de Príncipe do Fogo. Afirmava ouvir vozes e ter visões medonhas, nas quais o diabo o colocava à prova e o surrava. Começou a ver uma dama loira, que lhe delegou a missão de anunciar ao mundo que Deus não estava morto; para isso, Febrônio devia marcar a si mesmo e a dez jovens eleitos com o sinal cabalístico d.c. v.x. v.i. — “Tatuagem que é o símbolo do Deus Vivo, ainda que com o emprego da violência”, dizia ele. Escreveu então seu evangelho, *As revelações do Príncipe do Fogo*, livro de 67 páginas publicado em 1925, que teve toda a sua edição queimada por ordem da polícia.⁵ Consta que um dos únicos exemplares remanescentes da obra se encontra na antiga biblioteca pertencente ao escritor Mário de Andrade, que anotou nas margens das páginas observações como: “admirável” e “erudição deliciosa”.⁶ Febrônio também se fez tatuar no peito com as palavras: “Eis o filho da luz”. Depois de sua prisão por presumível assassinato, a polícia do Rio de Janeiro passou a suspeitar que ele teria praticado inúmeros outros crimes. Mas, para Blaise Cendrars, a questão era outra. Dizendo que Deus o ensinara a “profetizar e anunciar a Vida pela voz da Morte”, Febrônio na verdade revelava suas raízes na feitiçaria africana e indígena. Os assassinatos

— se ele de fato os cometeu — não seriam gestos de demência, mas autênticos sacrifícios rituais. Para Cendrars, Febrônio buscava assim identificar-se ao seu totem; não queria simplesmente derramar, mas absorver o sangue de suas vítimas, daí por que o sorvia e se espojava sobre os cadáveres, segundo consta. Tal como a maioria dos curandeiros africanos, ele seria provavelmente do clã do Búfalo, ao qual pertencem também os ferreiros, juízes, cirurgiões e açougueiros. Suas operações cirúrgicas, extrações dentárias e tatuagens seriam o caminho de identificação totêmica. Daí por que, segundo Cendrars, a lei e a ciência dos brancos não estavam aparelhadas para julgar Febrônio; em vez de olharem nele o primeiro exemplo de um “sádico clássico” no Brasil, julgavam-no simplesmente um monstro e um louco, desperdiçando a oportunidade de compreender os mistérios de um ritual iniciático típico.⁷

O diretor da Casa de Detenção, por sua vez, confirmava que Febrônio costumava entregar-se “ao vício da pederastia” na prisão.⁸ Diz-se que, quando em liberdade, Febrônio escolhia suas vítimas entre os pequenos vendedores ambulantes, jornaleiros e engraxates, tendo atraído também um aluno da escola militar, um grumete e um jovem recruta. Oferecia-lhes presentes, tratava-os com gentileza e prometia-lhes emprego, apresentando-se como o herdeiro de uma imensa fortuna. Depois, levava-os para o mato — onde foi preso, inteiramente nu, com uma espada ensanguentada nas mãos, ao lado do cadáver de um deles. Em meio a visões que o assaltavam, parece que lhes lia trechos do seu evangelho e os tatuava, antes de possuí-los e degolá-los ou estripá-los.

Mas nem sempre se comportava assim. Uma de suas alegadas vítimas, Álvaro Ferreira, de dezoito anos, conta que Febrônio o submeteu a uma relação anal e, depois de tatuá-lo com as letras sagradas, deixou-o ir embora. Mesmo tendo confessado um dos crimes, logo depois Febrônio passou a negar sistematicamente a validade de sua confissão, afirmando ter sido obtida mediante torturas. A imprensa da época pressionou como pôde: “Na Idade Média queimá-lo-iam como tendo pacto com o Diabo. As nossas leis só permitirão que o júri lhe dê trinta anos de cadeia. No caso desse monstro, lamentamos profundamente não existir a pena de morte”, registrava a revista

Fon-Fon, em 17 de setembro de 1927.⁹

Para salvar Febrônio de uma condenação, seu advogado, Letácio Jansen, um maranhense recém-formado e que tinha só vinte anos, denunciou esse fato e alegou se tratar antes de um doente mental — motivo pelo qual solicitava o internamento de seu cliente num manicômio, em vez da penalização numa penitenciária. Partindo da ideia de que sadismo e homossexualismo estavam conectados e aludindo à sua religiosidade criminosa, o advogado apresentava Febrônio como um “louco moral”, portanto tão responsável por seus atos quanto o cego por sua cegueira — argumento esse muito comum na época.¹⁰ Assim, eis Febrônio retirado das mãos da Justiça e atirado às garras da psiquiatria, para receber o tal tratamento “mais justo e mais científico”, como diria o dr. Leonídio Ribeiro, então diretor do Instituto de Identificação e Estatística do Rio de Janeiro.

Para o perito Heitor Carrilho, diretor do Manicômio Judiciário, que durante um ano acompanhou as reações de Febrônio, tratava-se ali de um caso de “anormalidade constitucional”, com perversões instintivas sexuais — em alusão à sua homossexualidade sádica. A conclusão desse relatório, apresentado ao juiz, era de que se tratava de um doente criminalmente irresponsável, mas também altamente perigoso. Portanto, segundo ele, Febrônio devia “ficar segregado ad vitam para os efeitos salutareis da defesa social, em estabelecimento apropriado para psicopatas delinquentes”.¹¹ Ainda que o Código Penal não previsse penalidade “por toda a vida”, Febrônio foi internado, em caráter definitivo, dentro do Manicômio Judiciário. A partir daí, ele faria insistentes e periódicos esforços para provar não apenas sua inocência mas também sua sanidade mental.

Em 1933, escreveu ao juiz de direito da 6ª Vara Criminal do Distrito Federal, solicitando novo exame pericial. O juiz respondeu com uma negativa, alegando que o diretor do hospício não deixaria de lhe comunicar “o estado de cura do paciente, se fosse possível isto acontecer”.¹² Um ano depois, Febrônio voltou com o mesmo pedido, em duas ocasiões, uma delas através de solicitação de dois irmãos seus, que assumiriam inteira responsabilidade por seus atos e pela continuação do tratamento, em casa de um deles. Examinado pelo mesmo perito, Febrônio foi considerado tão

enfermo quanto do primeiro exame, de modo que seus irmãos não poderiam “deter as suas tendências antissociais”.

Meses depois dessa tentativa, seu irmão Agenor voltou a escrever ao juiz, alegando que, após oito anos de reclusão no manicômio, Febrônio já não era mais violento, deixando-se inclusive atacar por pessoas mais fracas que ele. Aludiu ao fato de que seu irmão nunca tivera culpa formalizada em juízo e reclamava, dramaticamente, que, enquanto os poderosos cometiam erros e ficavam impunes, existiam “outros infelizes que às vezes não cometem crime de espécie alguma” mas “morrem encarcerados na prisão”.¹³ O juiz não levou esse pedido em consideração, alegando que a carta do irmão, na verdade, teria sido escrita pelo próprio Febrônio.

No entanto, a veracidade das observações de Agenor (ou do próprio Febrônio) foi confirmada pelo testemunho inadvertido do médico Pedro Nava, ao visitar o Manicômio Judiciário, por volta de 1934 — num episódio narrado pelo dr. José Egon Barros da Cunha, alter ego de Nava em suas memórias.¹⁴ Para ciceronear Nava-Egon, foi trazido Febrônio em pessoa, “um degenerado manso que não oferece nenhum perigo”, graças à eficácia do tratamento, como disse então o médico diretor. Vestido de terno de brim, gravata e sapatos amarelos “escrupulosamente engraxados”, Febrônio tornara-se um preso-funcionário. Enquanto introduzia o médico no interior do estabelecimento, Febrônio ia lhe contando os crimes horrendos praticados pelos demais internos, que, segundo ele, eram nojentos e mereciam a pena de morte, como se o próprio Febrônio não fizesse parte daquele universo — o que dá uma ideia de quanto se achava domesticado.¹⁵

Mesmo assim, em 1935, Febrônio fugiu do manicômio. Carlos Heitor Cony reportou, numa crônica, o pavor instaurado no Rio de Janeiro de então, ante a divulgação da notícia: as ruas ficaram desertas, as escolas fecharam e os pais colocaram trancas em suas portas.¹⁶ Mas Febrônio foi capturado no dia seguinte. Em 1936, entrou com pedido de habeas corpus, que lhe foi negado. Escreveu uma carta, igualmente assinada pelo irmão, mencionando os “princípios da solidariedade humana que ligam os laços sagrados da Justiça e dos pobres filhos dos homens”. Dizia-se cansado de quase dez anos de confinamento e solicitava novo exame psiquiátrico, visando obter

transferência para uma colônia penal, onde teria mais liberdade.

Feito novo exame, o mesmo perito Heitor Carrilho confirmou os resultados do seu primeiro laudo, acrescentando que agora Febrônio tinha ideias de feítio paranoide, julgando-se um instrumento dos deuses “para a realização de reformas e transformações sociais”.¹⁷ Depois de louco perigoso, eis que Febrônio era transformado, pelo sistema psiquiátrico, em reformador ou revolucionário. No entanto, ele voltou à carga alguns meses depois, com um novo pedido de transferência solicitado em carta assinada por seu irmão Agenor. A resposta talvez tenha contribuído para que, a partir daí, Febrônio tivesse desistido de lutar; o juiz disse taxativamente que “seu lugar é no manicômio judiciário, de onde só poderá sair quando a ciência tomar a responsabilidade da sua completa cura”.¹⁸ Depois disso, Febrônio silenciou.

No decorrer dos anos seguintes, os eventuais laudos médicos testemunhariam a decadência de um homem domado por eletrochoques e drogas químicas, até transformar-se “na relíquia do manicômio judiciário”, segundo expressão do perito dr. Ulysses de Carvalho. O último laudo médico sobre Febrônio data de 1956, marcando portanto 29 anos consecutivos de confinamento no mesmo manicômio. Os dois peritos mostraram-se então sensibilizados: “Pouco importa que cometeu crime ou não cometeu; trata-se que já acabou o máximo de pena imposta a qualquer criminoso; em nosso país, o máximo de pena para qualquer crime é de trinta anos de prisão”.

No entanto, em 1982, o antropólogo Peter Fry foi encontrar Febrônio Índio do Brasil ainda vivo, aos 86 anos, no Manicômio Judiciário, onde permanecia internado desde 1927.¹⁹ E aí continuou, até sua morte em 1984, tendo vivido recluso por 57 anos. Febrônio foi visto pela última vez no documentário cinematográfico *O Príncipe do Fogo* (1985), de Sílvio Da-Rin, que o retratou aos 89 anos, pouco antes de morrer, já quase cego e surdo, mas ainda lúcido. No filme, um guarda entrevistado explicava por que era melhor Febrônio nem sair mais: “Aqui a gente cuida bem dele. Ele parece um bebê. Até os outros internos ajudam a dar banho nele”. Uma das cenas mais contundentes do documentário mostrava Febrônio sentado em sua cela, num catre estropiado; em silêncio, o velho homem comia de um prato com as mãos, mastigando devagar; não tinha mais nenhum dente na boca. Era o retrato da

impotência e resignação. Febrônio Índio do Brasil foi, segundo o antropólogo Peter Fry, um dos mais velhos prisioneiros e o que mais tempo ficou encarcerado, no Brasil. Sem nunca ter sido sentenciado pelos crimes que alegadamente teria cometido, condenaram-no, vagamente, como um “louco moral”.

Ainda que ocorrido bem mais tarde e num contexto completamente diferente, o processo de Roosevelt Antônio Chrysóstomo de Oliveira tem surpreendentes pontos em comum com o de Febrônio, mostrando como, diante da homossexualidade, o sistema psiquiátrico pouco mudou, sendo coadjuvado por novos e mais sutis sistemas de opressão.

Jornalista bastante conhecido no Brasil dos anos 1970, sobretudo como crítico de música popular, Antônio Chrysóstomo foi também um dos meus colegas editores do *Lampião* — jornal dedicado às questões homossexuais e publicado mensalmente entre 1978 e 1981 (mais detalhes na parte VI, capítulo 29). Em fevereiro de 1979, no Rio de Janeiro, Chrysóstomo adotou uma menina de três anos, chamada Cláudia, que vivia mendigando na rua, com a mãe deficiente intelectual; ela era encontrada sempre à porta do edifício onde funcionava a redação do *Lampião*, na Lapa.

Um ano e meio depois da adoção, iniciou-se uma campanha contra Chrysóstomo, a partir dos seus vizinhos de prédio. Perante o juiz de menores, de início uma vizinha e uma empregada doméstica testemunharam que ele teria maltratado e estuprado a menina Cláudia, pois tinham notado sua vagina “vermelha e inchada”, quando foram lhe dar banho. Em plena ditadura, mas com a convivência de progressistas de algibeira, formou-se, segundo o jornalista Aguinaldo Silva, uma espécie de Comitê de Caça a Chrysóstomo, em que não faltaram telefonemas a outros editores do *Lampião*, ameaçando criar escândalo e envolver o jornal, caso Chrysóstomo não fosse internado de imediato numa clínica psiquiátrica.²⁰ Pouco depois, Cláudia foi retirada da custódia de Chrysóstomo e levada para as dependências da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor, onde passou a viver.

A pedido do juiz, Cláudia foi então examinada. Os médicos-legistas constataram integridade do hímen. Ainda assim, Chrysóstomo foi indiciado

em processo criminal, agora sob acusação de “maus-tratos contra menor” e “uso de menor para fins condenáveis”. Mas a campanha não arrefeceu. Houve pressões anônimas, inclusive por parte da imprensa, que explorou o caso com sensacionalismo, em manchetes como esta: “Servia menina de bandeja, nos embalos do mexe-mexe”. Numa notícia visivelmente plantada, o jornal *A Luta*, do Rio de Janeiro, anunciava que o “estuprador” tinha sido preso.²¹ No dia seguinte à falsa notícia, Chrysóstomo efetivamente recebeu ordem de prisão preventiva, sob alegação de que se tratava de um “pedofílico, numa cidade onde existem milhares de menores abandonados”.²² Ao pedido de prisão preventiva, o promotor tinha ajuntado um exemplar do *Lampião*, para dar “uma noção exata da personalidade daqueles que leem o tal jornal e, a fortiori, dos seus responsáveis” — argumento acatado pelo juiz, que considerou se tratar de um “pasquim imoral e contrário aos bons costumes”.²³

Nisso tudo, ficava claro que Chrysóstomo gerava mal-estar. Além de ser alcoólatra, com altos e baixos, era um homossexual notório e arrogante que costumava levar rapazes para seu apartamento, sem dar satisfação a ninguém. Naquele momento, vivia ali com um amante. Das testemunhas de acusação ouvidas, constava o relato de uma vizinha que dizia haver em casa de Chrysóstomo muitas festas, “nunca com mulheres [...] porque nunca ouviu voz de mulher naquelas ocasiões”; portanto, concluía ela que “o ambiente em que a menina Claudinha vivia não era próprio para seu desenvolvimento”.²⁴ Constava também o testemunho de uma psicóloga, ouvida oficialmente como “porta-voz” da garota então com quatro anos. Tendo antes interrogado a menina, a psicóloga “traduziu” a entrevista para linguagem de adulto — correndo, evidentemente, o risco de dar sua própria interpretação às sucintas e dúbias palavras da garotinha. Pela boca da psicóloga, Cláudia acusou o pai adotivo de tirar-lhe a roupa para tocá-la e de trancafiá-la no quarto. Também uma jovem empregada recém-contratada por Chrysóstomo ofereceu elementos de acusação, ao afirmar que certa vez encontrara garrafas vazias de uísque e *sinais de esperma* no chão do apartamento, quando chegou numa segunda-feira para trabalhar. Membro das testemunhas de Jeová, uma das religiões mais puritanas no Brasil, é de se perguntar se uma moça assim teria

condições de identificar a diferença, no tapete, entre manchas de esperma seco e, digamos, eventuais manchas de gordura, leite ou vela; aliás, ela mesma contou ter visto Chrysóstomo beijando a menina na boca — fato nada incomum na classe média brasileira, mas ainda assim chocante para alguém de religiosidade tão conservadora. Outra vizinha ouvida pela acusação contou ter notado um hematoma na cabeça da menina e uma lesão em sua perna, fatos que associou aos choros constantes de Claudinha, para concluir que eram sinais de espancamento por parte do pai adotivo.

No decorrer das audições, o processo de Chrysóstomo foi de súbito tornado sigiloso, ou seja, não podia mais ser acompanhado pelo público, fato não muito comum nos procedimentos da Justiça brasileira. Longamente examinado por dois psiquiatras do Estado, Chrysóstomo foi considerado uma pessoa afável e sem anomalia psíquica, mas apresentaria “transtornos de personalidade”: enquanto homossexual, sofria de parafilia — atividade sexual repetida com parceiro não concordante ou impróprio. Ainda segundo o laudo, “a partir do vício do álcool e de desvios sexuais”, Chrysóstomo provavelmente teria tomado a menina “como uma espécie de símbolo para atividades torpes e contrárias à moral e aos costumes”.²⁵

Após passar oito meses na cadeia, sem culpa formada, Chrysóstomo foi enfim julgado e condenado a dois anos e oito meses de prisão por atentado violento ao pudor, mais dois meses e vinte dias por maus-tratos a menor e um ano de medida de segurança em prisão por periculosidade social. A soma final da sentença superava em alguns meses a pena mínima, dando a impressão de visar deliberadamente impedir que Chrysóstomo obtivesse um eventual indulto ou gozasse de liberdade condicional por ser réu primário. Tal hipótese não é absurda, diante das irregularidades do julgamento. Basta dizer que o juiz emitiu a sentença condenatória baseando-se no testemunho da vizinha que apresentara a denúncia inicial contra Chrysóstomo; mas não levou em consideração que, chamada a reiterar sua acusação meses depois, essa mesma testemunha desculpou-se, chorando, e abraçou Chrysóstomo em público, alegando que o denunciara por pressão de outras vizinhas, interessadas em expulsá-lo do prédio.

Em 1982, fui visitar Chrysóstomo na carceragem do Ponto Zero da Polinter,

em Benfica, na periferia do Rio de Janeiro. Na qualidade de jornalista, ele estava cumprindo pena nessa prisão especial, no interior de um quartel da polícia militar, onde tinha algumas regalias como poder cozinhar na cela (pois a comida servida no local era intragável) e atender a eventuais telefonemas — apesar de ser obrigado a conviver com ex-policiais do Esquadrão da Morte que também estavam presos ali. Encontrei um Chrysóstomo muito envelhecido, sobretudo porque perdera vários dentes, em consequência de uma infecção na boca — por questões burocráticas da prisão, vinha tendo dificuldades em ir a um dentista. Ele me levou à sua cela, que compartilhava com mais três homens. Para se chegar até sua cama, era preciso caminhar sobre pedaços de tábuas dispostos no chão alagado por causa da chuva que, em alguns trechos, caía do teto. O local parecia uma habitação improvisada, com roupas estendidas num varal, beliches e alguns móveis velhos.

Desse quartel, Chrysóstomo foi sem explicação transferido para uma prisão infecta, sem que nem sequer seus advogados conhecessem seu paradeiro. Ficou numa cela de cinquenta metros quadrados, em meio a 62 outros presos chapinhando na água que vazava da latrina e do esgoto. Acabou sendo transferido mais uma vez, agora para uma penitenciária. Julgado em segunda instância, no dia 17 de março de 1983, foi considerado inocente, sob alegação de que o julgamento anterior se baseava não em provas, mas em conjecturas. Após um ano e nove meses de prisão, Antônio Chrysóstomo foi libertado. Organizou e publicou toda a documentação relativa ao processo, dedicando o livro a Claudinha, sua filha adotiva. Faleceu alguns anos depois, sem nunca reaver a garota.

Comparando-se os casos de Febrônio e Chrysóstomo, impõem-se conclusões um pouco assustadoras, a meu ver. Nos dois casos, a lei puniu sem que existisse suficiente subsídio ou explicação legal para tanto. Febrônio viveu, na prática, em estado de prisão *perpétua* — punição inexistente no Código Penal brasileiro. Chrysóstomo, por sua vez, sofreu prisão sem julgamento, graças à decretação de prisão *preventiva* — instrumento judicial altamente contestado na própria área jurídica e, em todo caso, utilizado

apenas em casos considerados de extrema periculosidade, fato aliás reconhecido pelo próprio juiz que a decretou. Muito querida pela polícia, a prisão preventiva era, por isso mesmo, caracterizada como um método de sequestro policial. De Febrônio a Chrysóstomo pode-se notar uma evolução no controle dos cidadãos por parte do aparato jurídico-psiquiátrico.

Com Febrônio, consolidava-se no Brasil a produção da homossexualidade *enquanto doença*, em continuação a um processo iniciado no século XIX. A vitória da *inimputabilidade* do chamado doente mental agravou sensivelmente essa tendência, do ponto de vista penal. Se nas mãos do juiz o condenado cumpriria uma sentença delimitada, que possibilitava inclusive obtenção de liberdade condicional ou redução da pena, nas mãos do psiquiatra o “louco moral” não tem sequer uma sentença que estabeleça prazos ou limites e contra a qual se possa recorrer. Sua liberdade depende direta e exclusivamente da opinião onipotente do médico, que poderia obrigá-lo a continuar o “tratamento” pelo resto da vida — como no caso de Febrônio, que cumpriu quase o dobro da pena-limite de trinta anos de reclusão por crime.

Em 1928, o médico-legista Viriato Fernandes Nunes, em seu livro sobre perversões sexuais, citava Febrônio como exemplo perfeito de “sadista monstruoso”, cujos crimes — praticados “em circunstâncias idênticas [...] pelo mesmo indivíduo” — funcionavam como típicos “crimes de repetição”.²⁶ Em consonância com os doutores da lei e da ciência, a imposição da ideia de *doença* estendeu-se ao público, sobretudo por intermédio da imprensa, que explorou fartamente todas as nuances do caso e satanizou Febrônio, agraciando-o com qualificativos como “louco furioso”, “negro delirante”, dono de uma “imaginação desregrada”, ignorante e sem cultura. Apareceu até uma canção de Carnaval que fez furor na década de 1920:

*Eu fui ao mato, crioula,
buscar cipó, crioula,
eu vi um bicho, crioula,
d'um olho só!*

*Não era bicho,
não era nada.
Era o Febrônio
de calças largas...*

Para o memorialista Pedro Nava, o “olho só” seria uma clara referência ao ânus; as “calças largas” tinham a ver com a última moda entre os almofadinhas e, por extensão, entre as bichas da época.²⁷ O resultado mais concreto é que o nome de Febrônio se adjetivou, em termos de opinião pública: na gíria carioca da década de 1930, “febrônio” passou a ser empregado como sinônimo de homossexual. Ou seja, a psiquiatria conseguiu transformar o caso de um só indivíduo em “princípio universal”, atingindo diretamente a consciência dos coadjuvantes anônimos, de maneira tão eficaz a ponto de modificar a própria linguagem.²⁸ No já citado filme de Silvio Darrin, *O Príncipe do Fogo*, um homem entrevistado contava que, na década de 1920, o nome “Febrônio” era gritado durante os programas de auditório das rádios, com um misto de terror e chacota estampado nos rostos da plateia. Enquanto isso, o psiquiatra que definiu e reiterou por várias vezes a “loucura moral” de Febrônio foi contemplado com a direção do manicômio judiciário e conquistou tal prestígio na área psiquiátrica que acabou dando seu nome a esse estabelecimento, hoje chamado Manicômio Judiciário Heitor Carrilho, no Rio de Janeiro.

Mas de que modo o processo interior da “loucura” de Febrônio refletia o processo exterior da “normalidade” social? Febrônio estava possivelmente exterminando uma parte indesejada de si mesmo quando estuprava e matava os rapazes vítimas suas. Sabe-se que conflitos de identidade sexual são muito comuns entre homossexuais em crise exacerbada — como ainda veremos neste livro. Ora, nenhuma homossexualidade *nasce* em crise; antes, *torna-se* conflitiva no contexto social, inclusive como resultado do pânico sofrido pelas condenações (ancestrais e atuais), que foram internalizadas. Assim, a atitude “curativa” e punitiva perante a homossexualidade esquece convenientemente que os “pavorosos crimes” porventura cometidos por homossexuais são resultantes perversos menos da “perversão sexual” em si

do que da situação trágica em que o desejo desviante tem sido envolvido pela repressão social, durante séculos. Legisladores, médicos e psiquiatras que atormentam com tanta obstinação a vida de homossexuais são, na verdade, a própria causa dos males que combatem: a homossexualidade não seria problematizada se eles não a tornassem (ou definissem como) “um problema”.

Em justa contrapartida, bastaria que eles levassem em conta os numerosos crimes de que homossexuais têm sido vítimas. Os psiquiatras que acusavam Febrônio não mostraram indignação sobre esse outro lado da moeda; mas deveriam, para serem honestos, prestar mais atenção nas humilhações públicas, chantagens, golpes, suicídios, crimes e todo tipo de neurose que cerca homossexuais tornados párias sociais pela educação, religião, leis e ciência. A fobia que levou Febrônio a matar suas vítimas — supondo que isso seja verdade em todos os casos — é a mesma que move os assassinos de homossexuais, que sofrem processo semelhante: matam no outro aquilo que espelha sua própria homossexualidade em conflito. Ora, caberia aqui perguntar se a “indignação” dessas várias gerações de doutores e cientistas, na sua paranoia homofóbica, não estaria ela também relacionada a esse mecanismo de rejeitar, tanto mais violentamente, aquilo que tão violentamente os atrai, confunde e coloca em risco. A “missão” de extirpar a homossexualidade socialmente seria uma maneira “nobre” de extirpar a própria homossexualidade mal resolvida dos cientistas, em sentido lato, mas também muitas vezes estrito.

Nessa perspectiva, é possível entender por que tais profissionais olhavam com tanto apetite, vasculhavam tão sofregamente e traziam à tona de modo tão detalhado as vivências dos “perversos sexuais”, aos quais cobriam de pejorativos, concomitantemente. Esse fenômeno já foi observado nos inquisidores que, através das confissões arrancadas dos pecadores, escreveram verdadeiros tratados de prática sexual desviante no período, tal a riqueza de detalhes reportados. Desde o final do século XIX, tornara-se moda entre os médicos-legistas realizar investigações de “antropologia criminal”, quer dizer, trabalhos de campo para mapear a vida desses “indivíduos perniciosos à sociedade”. Na São Paulo da década de 1930, o legista Aldo

Sinisgalli e o psiquiatra E. de Aguiar Withaker descreviam genericamente o estilo de vida dos homossexuais (indicando o Vale do Anhangabaú como “um dos focos de reunião dos invertidos profissionais”), mas também listavam seus apelidos, transcreviam sua gíria particular e entrevistavam-nos para anotar detalhes de suas práticas sexuais, chegando mesmo a publicar fotos desses rapazes em trajes íntimos ou de praia, em suas camas, travestidos e até nus, em poses sedutoras.²⁹ O resultado, como já indicamos antes, borra a fronteira entre a pesquisa e o voyeurismo. Claro, tudo em nome da ciência — como se, depois de Freud, alguém ainda estivesse autorizado a acreditar na ingenuidade da ciência...

No caso Chrysóstomo, há um elemento ainda mais aterrador: é que sua perseguição realizou-se com a colaboração e o beneplácito de representantes do progressismo oficial brasileiro. Assim, foi uma mulher ligada a grupos autodenominados progressistas e com pretensões feministas quem orquestrou os acusadores de Chrysóstomo, sob o pretexto de que era preciso defender sua filha daquele monstro estuprador.³⁰ Coincidentemente ou não, alguns articuladores secundários também estavam ligados aos mesmos grupos “progressistas”, dentro da imprensa ou fora dela. Reduto de esquerdistas de vários tons, nada paradoxalmente, a conservadora revista *Veja* alardeou argumentos sensacionalistas contra Chrysóstomo, que, segundo ela, promovia orgias sexuais em sua casa e, em grave estado de alcoolização, chegara a ficar “48 horas seguidas num bar do centro da cidade, sentado sobre suas fezes e urina”.³¹ Na *Folha de S.Paulo*, jornal tido como um dos mais liberais do país, uma feminista recusava-se a dar matéria em defesa de Chrysóstomo, confidenciando que “ele tinha culpa no cartório”. Também o Sindicato dos Jornalistas do Rio de Janeiro hesitou muito até fornecer à Justiça um atestado de que Chrysóstomo era jornalista havia mais de vinte anos. Fato ainda mais chocante: numa evidência de baixíssimo nível de consciência e autoestima, quase toda a elite do movimento homossexual brasileiro do período ignorou deliberadamente o caso Chrysóstomo — por estar de relações estremecidas com o jornal *Lampião*, ao qual Chrysóstomo se mantinha ligado. Somente alguns meses antes do desenlace do caso é que parcelas do movimento

liberacionista guei decidiram criar uma espécie de Comitê pela Libertação de Chrysóstomo, com o apoio de entidades de defesa dos direitos humanos no Brasil. Ainda assim, constitui um documento assustador a longa carta-arrazoado que um destacado ativista homossexual do Rio de Janeiro — inimigo declarado de Chrysóstomo — enviou a grupos gueis organizados do país e a ativistas independentes, argumentando que o movimento homossexual perderia sua credibilidade perante a opinião pública caso se posicionasse a favor de Chrysóstomo, pois não era sua homossexualidade que estava em julgamento, mas os maus-tratos que ele infligira a uma menor; e, assumindo o papel de juiz, o missivista apresentava uma lista de provas, para emitir o veredicto condenatório.³²

Tais fatos fazem pensar na mera ostentação de modernidade a que, muito frequentemente, se reduz o progressismo brasileiro, camuflando valores tradicionais nunca extirpados. Além de revelar rixas tipicamente provincianas, o ataque contra Chrysóstomo respaldava-se em motivações ideológicas conservadoras — como a excelência da família e a inocência das crianças, em defesa das quais se aglomeravam credos de cores políticas até opostas. Pedófilos sem exceção e demais “desviantes” constituem, evidentemente, objetivos privilegiados do furor desses novos campeões da normalidade. Convém não esquecer também que homossexuais que adotavam uma criança poderiam significar ameaça à hegemonia exercida pelo casal heterossexual e pela família nuclear, que ainda detêm, em nossas sociedades, o monopólio da infância. Basta constatar que o Projeto de Parceria Civil, apresentado por Marta Suplicy quando deputada, só conseguiu encaminhamento no Congresso Nacional após garantir o impedimento à adoção de crianças por casais homossexuais, mesmo que legalmente constituídos. E nem assim foi aprovado por nossos representantes políticos.

Com Chrysóstomo, o mecanismo de controle fez um importante e orwelliano avanço, ao conseguir não apenas consenso e conluio do aparelho jurídico-psiquiátrico-policial, mas também a conivência de amplos setores da chamada opinião pública. Talvez em reação ao aumento da permissividade e à generalização da violência urbana, o sistema repressivo tenderia a receber a colaboração de novos setores da população mais ameaçada em seus valores e

privilégios. Na verdade, a presença determinante dos vizinhos na deflagração e encaminhamento de uma punição ao “criminoso” Chrysóstomo evidenciava, a meu ver, o crescente processo de *fascistização* da classe média. Em vez dos *empresários morais* (criadores de regras de conduta) especializados e estrategicamente colocados, tínhamos aí uma multiplicação de empresários morais *anônimos*, que procediam como verdadeiro desdobramento do poder central.

Para dar ideia de como não se tratava de um caso isolado, vale lembrar o famoso episódio da Escola de Educação Infantil Base, num bairro de classe média de São Paulo. Em 1994, duas mães julgaram encontrar evidências de que seus filhos de quatro anos estariam sendo molestados sexualmente nessa escola. Um dos garotinhos apresentava rachaduras no ânus e passou a ter, segundo a mãe, comportamento estranho: falava insistentemente de sexo, tocava-se lascivamente e tentava fazer o mesmo com um amigo, afirmando ter visto seus coleguinhas de escola pelados. A partir dos testemunhos dos garotos, as mães concluíram que eles estavam sendo usados para filmagens pornográficas por parte de diretores e funcionários da escola; que eram levados para orgias, no horário escolar, dentro de uma kombi; que o local tinha muitos vídeos e camas redondas etc.³³ Em questão de dias, instalou-se um clima de histeria envolvendo as denunciante, um delegado-assistente disposto a subir na carreira e a imprensa, que se atirou vorazmente sobre o episódio.

A mídia logo passou de hipóteses para certezas, em chamadas alarmantes: “Uma escola de horrores”, estampava a *Veja*, em matéria com fotos de acusados e denunciante.³⁴ O *Jornal Nacional* da Rede Globo soltou a notícia sem ouvir acusados/as, que acabaram sendo denunciados/as mesmo antes de ter culpa formada. Como num rastilho de pólvora, as denúncias se ampliaram e o número de acusados aumentou, até o ponto de denunciante passarem a se acusar entre si. Através de denúncias anônimas, amplamente aceitas pela polícia, surgiu a notícia de que crianças de outras escolas estariam envolvidas no mesmo esquema de corrupção. Mencionou-se também que as pequenas vítimas vinham sendo drogadas — mas os exames toxicológicos resultaram negativos. Uma nova denunciante entrou em cena, quando um de seus

filhinhos — depois de passar a estudar na Escola Base — começou a dizer que era “melhor namorar homem do que namorar mulher”.³⁵ Então lançou-se a suspeita mais cruel: as crianças teriam sido infectadas pelo vírus da aids, em consequência dos estupros. Como se não bastasse, surgiu o boato de que as duas donas da Escola Base (cujos maridos estavam envolvidos nas acusações de estupro) frequentavam um famoso bar de lésbicas de São Paulo.

Configurava-se então o máximo de “perversão”: era definitivamente um caso de pedofilia homossexual. A seguir, o assunto foi parar na CPI da Câmara Federal sobre Prostituição Infantojuvenil. Procedeu-se à quebra de sigilo bancário de acusados/as, considerando que comercializariam vídeos e fotos pedofílicas para o exterior.³⁶ Em apenas uma semana, a mera suspeita de abuso sexual contra duas crianças de uma escola transformara-se em suposição de uma rede de prostituição internacional, com envolvimento de pelo menos sete meninos e meninas.³⁷ Tendo suas fotos publicadas na imprensa, os acusados sofreram ameaças de linchamento, enquanto a escola acabou saqueada e depredada por mais de trinta populares, que a atacaram com coquetéis molotov e picharam em seu muro frontal frases como “estrupador de menores”, “sapatão” e “cadeia para todos”. Um dos casais acusados teve prisão preventiva decretada; enquanto ambos estavam presos, seu apartamento foi invadido e saqueado por populares indignados, que disputavam seus pertences, com a cobertura de soldados da PM.³⁸ Numa parede do apartamento, ficou a pichação: “Esses bandidos têm que pagar, nem que seja com a vida”.³⁹

A mídia se assanhou ainda mais, espojando-se em notícias sensacionalistas contra os “criminosos”. “Perua escolar levava crianças para orgia no maternal do sexo!” — reportava a manchete do jornal *Notícias Populares*, em primeira página, chamando os acusados de “monstros”.⁴⁰ Através de denúncias anônimas de vizinhos, entrou repentinamente na história um americano que vivia numa casa do bairro e tinha uma piscina onde a criançada ia nadar. Era o elo que faltava para as supostas filmagens e a “comercialização” dos vídeos no exterior. A casa foi invadida e o americano preso “em flagrante”, só porque possuía fotos suas em praias de nudismo. Na delegacia, foi surrado e apresentado à imprensa, ao lado de dezoito camisinhas de vênus, seis maiôs

infantis e um exemplar do livro *Sexo na cabeça*, de Luis Fernando Verissimo, coletados em sua casa. No dia seguinte, a manchete em primeira página do *Diário Popular* era: “Americano fazia fotos eróticas com crianças”.⁴¹ O americano passou dez dias preso, mas nenhuma foto ou filme pornô nem o lugar das supostas filmagens foram encontrados. Pressionado sobre a ausência de provas, o delegado Edélson Lemos, responsável pelo caso, respondeu com uma pérola jurídica que talvez nem os momentos mais obscuros da Idade Média conceberiam: “O inquérito é a prova”.⁴²

Ora, o inquérito policial era uma peça inconsistente de 57 páginas, sem apresentar nenhuma prova plausível dos supostos crimes. As próprias crianças “vítimas” funcionaram como pretexto para a histeria moralista: foram interrogadas na delegacia, sem estarem sequer acompanhadas de psicólogos, e os depoimentos de seus familiares é que acabaram funcionando como peças de acusação — com uma das mães chegando à conclusão (só Deus sabe por quais mecanismos fantasistas) de que seu filho sofrera “coito anal por várias vezes no último ano, a última vez há três dias”.⁴³ Com a substituição do delegado alarmista e com a coleta de depoimentos dos acusados, a verdade acabou vindo à tona: o episódio não passara de um delírio persecutório que transformou em estupro um caso de constipação intestinal de um menino cujo ânus ficara ulcerado e sensível por provável parasitose — conforme o laudo pericial final.⁴⁴

Ao entrevistar a mãe que gerara todo o episódio, a psicóloga da Delegacia da Mulher atestou que ela mostrava dificuldade em “administrar sua relação afetivo-sexual com o marido” e projetava sobre o filhinho seus “conflitos mal elaborados em nível de sexualidade [...], criando uma história [...] muito fantasiosa” — e, não por acaso, ela costumava ter estranhas visões, conforme confessou. O testemunho do seu filho, segundo a mesma psicóloga, produziu respostas induzidas pela mãe. No final, o próprio promotor de Justiça que atuou no caso lamentava o despreparo do “aparelho policial diante da fantasia de pessoas imaturas [...] e destituídas de lógica”.⁴⁵

Num seminário realizado na *Folha de S.Paulo* sobre esse episódio, constatou-se que nem sequer os jornalistas tinham colocado em dúvida a validade do depoimento de crianças de quatro anos, sujeitas a fantasias e

altamente influenciáveis.⁴⁶ Mesmo considerando a hipótese de que pudesse ter havido violência sexual, o inquérito nunca conseguiu comprovar que a violência provinha dos *acusados*. O que faz sentido: não por acaso, as estatísticas indicavam que a maioria dos casos de abuso sexual contra crianças ocorria dentro do próprio lar. As evidências de equívoco em relação aos “monstros” da Escola Base criaram grande constrangimento na mídia, que acabou reconhecendo a injustiça. Mas o estrago era irreversível: a escolinha fechada para sempre, casais desfeitos, pessoas paranoicas, deprimidas, com reputação e finanças arruinadas — graças às destemperadas fantasias eróticas de uma parcela perversa da população.⁴⁷ Outro detalhe: como no caso de Febrônio, a autoridade diretamente responsável pelas arbitrariedades tornou-se não apenas titular de uma importante delegacia mas também professor na Escola de Polícia.⁴⁸ Quanto aos meios de comunicação, foram responsáveis por potencializar “a reação moralista”, mobilizando as pessoas “para um linchamento moral, uma guerra santa contra os *depravados*” — no dizer do jornalista Alex Ribeiro.⁴⁹ O conluio entre diferentes forças criou uma pressão moralista que se generalizou na sociedade, quase anonimamente. Como no velho e perturbador filme de Don Siegel, *Invasion of the Body Snatchers* (Estados Unidos, 1956, que no Brasil recebeu o significativo título de *Vampiros de almas*), o controle passava a vir das consciências individuais, e seu agente já não era mais detectável: estava dentro do *seu* vizinho, talvez dentro de *você* mesmo.

Em resumo, quando os protagonistas dessas caçadas morais alegaram defender em seus filhinhos a “inocência” ameaçada de mácula, o que estava em jogo era muito mais a sexualidade dos adultos do que a dos filhos. A “inocência infantil” é um conceito central na maneira como nós, adultos, idealizamos e reprimimos as crianças — especialmente porque, incapazes de nos confrontarmos com as lembranças dolorosas de nossa própria sexualidade infantil, preferimos idealizá-la. Isso é ainda mais chocante quando sabemos que, ao dissecar a sexualidade das crianças, há muito tempo Sigmund Freud mostrou como ela chega a ser mais intensa do que entre os adultos, por ser “perversa polimorfa” e sem culpa.⁵⁰ Nesses termos, trata-se de uma sexualidade perigosa, que assusta e, por sua ausência de limites, exige

vigilância dos adultos.

Por outro lado, tudo o que foge ao controle tende a ser reprimido com mais rigor. É o que nossas sociedades têm feito cada vez mais com a chamada pedofilia — em nome da “inocência ameaçada dos nossos filhos”. Mas, na economia desejante, cria-se um estado de demanda reprimida do desejo: é possível que, quanto mais proibida a criança, tanto mais desejada, no inconsciente, como objeto sexual. Ou seja, a melhor maneira de incentivar a pedofilia seria reprimindo-a irracionalmente — ativando um processo de “retorno do recalcado”. Portanto, não me parece absurda a ideia de que a crucifixão de Chrysóstomo e outros bodes expiatórios eventuais significaria, mediante intrincados mecanismos de culpa e punição, uma tentativa de exorcizar as fantasias de estupro e pedofilia presentes nos acusadores, que assim as estariam extirpando de si mesmos. Através da punição aos bodes expiatórios, os bem-pensantes e donos da moral teriam então sua culpa aliviada. E a sociedade poderia, temporariamente, dormir em paz.

20. O escândalo dos “índios homossexuais”

A paranoia de certa elite intelectual brasileira diante da homossexualidade aflorava generosamente quando das periódicas “descobertas” e desaprovação do “vício da pederastia” entre índios brasileiros. Tal reação talvez tenha seu precedente nas impressões negativas deixadas pelo naturalista bávaro Carl Friedrich Philipp von Martius, que viveu e pesquisou no Brasil por três anos, a partir de 1817, quando era ainda muito jovem.

Estudando nossos silvícolas, Von Martius concluiu que traziam “na sua infantil velhice, o cunho de uma degeneração continuada por milênios”. Como exemplo dessa “degeneração”, ele apontava o fato de estarem “estes autóctones maculados pelo *peccatum nefandum* e pela antropofagia”, a ponto de os colonizadores portugueses, “pasmados da rudeza selvagem, quase animal”, duvidarem se se tratava de homens ou não.¹ Sobre o travestismo constatado entre certas tribos brasileiras, Von Martius o julgava mais “ligado à enraizada corrupção moral dos índios” do que a um culto religioso, como entre outras culturas antigas mais desenvolvidas.²

A crença nessa “corrupção moral” dos índios brasileiros perdurou através dos tempos, com variações em torno de suas causas e sentidos. Mudando apenas os termos da questão, tentou-se justificar sua “perda de inocência

moral” graças ao contato corruptor com os brancos. Às vezes, acrescentava-se aí um tom de fundo nacionalista. Em 1981, um deputado do Amazonas denunciava que o “entreguismo” da prospecção do petróleo brasileiro a uma empresa da França provocara, entre outros males, a ruptura das tradições dos índios Satere-Mawe. Segundo ele, “a “promiscuidade francesa” estava violentando a cultura de “um povo ingênuo e puro”, pois os “invasores” disseminaram a prática (antes desconhecida) da cunilíngua, o que vinha gerando “sérios conflitos entre os casais indígenas”.³

Entre os maus costumes importados, a corrupção dos brancos também trouxera aos índios, segundo alguns, a prática da homossexualidade. Em 1974, por exemplo, jornais e revistas de circulação nacional denunciaram que determinado funcionário da Funai teria viciado os índios da tribo Kreen-Akarore em ser sodomizados. Apesar de beirarem o ridículo, os termos da notícia não denotavam nenhum tom de ironia, conforme se pode comprovar pelas palavras do repórter Edilson Martins, que, além de sua própria vivência entre os índios, invocava o testemunho de sertanistas famosos como os irmãos Villas-Boas, “unâimes em afirmar a inexistência de homossexualismo entre nossos silvícolas”. Segundo o mesmo repórter, “essa prática teria sido introduzida por elementos civilizados”, que lhes transmitiram, além da homossexualidade, também o alcoolismo, a tuberculose, a prostituição, “enfim, todo o manancial de *chagas fisiológicas e sociais*”⁴ que os índios herdaram ao tomar contato com a civilização. No entanto, o médico Moysés Paciornik, que trabalhou com os índios Guarani e Kaingang do Paraná, zombava desse tipo de jornalistas: “Ouvem conversas em língua que não compreendem, fazem perguntas e imaginam respostas de acordo com seus conceitos de formação moral”. E confirmava que, entre os índios, “o homossexualismo, em muitos casos, está evidente”.⁵

De fato, além dos antigos viajantes estrangeiros (como já vimos na parte II, capítulo 5), prestigiosos antropólogos e pesquisadores da atualidade reportaram a ocorrência de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo como um componente cultural de muitas tribos brasileiras. Entre os Mehináku, habitantes do Alto Xingu, a principal referência na aldeia é a “casa dos homens” (*kwaukuhe*), onde eles vivem juntos, até se casarem — e

fica rigorosamente interdita às mulheres.⁶ O estudioso Thomas Gregor constatou que, apesar das regras estritas quanto à diferente socialização masculina e feminina, a tribo dos Mehináku encarava os papéis sexuais como uma construção do grupo, sendo eles, portanto, mutáveis. Prova disso era seu comportamento tolerante frente à homossexualidade: ninguém interferia com meninas que experimentavam casos lésbicos e rapazes que se encontravam sexualmente com outros rapazes. Quando na aldeia um homem certa vez adotou adornos femininos, passou a realizar tarefas de mulher e se amasiou com outro homem, o máximo que lhe fizeram foram brincadeiras, por quebrar padrões usuais. Chamado de “mulher habilidosa”, por sua impressionante capacidade para tarefas femininas, ele viveu até o fim da vida como mulher.

Por outro lado, um dos mais importantes mitos de origem da tribo Mehináku conta como antigamente a “casa dos homens” era habitada só por mulheres, que tocavam a flauta sagrada lá dentro. Os homens tomavam conta das crianças, que mamavam em seus peitos, e passavam a maior parte do tempo dentro de casa, enquanto as mulheres plantavam, pescavam e caçavam. Até que um dia os homens se insurgiram e se apossaram das flautas mágicas, trocando os papéis. Tudo isso, segundo Thomas Gregor, evidenciava como as diferenças entre os sexos eram “parcialmente produto da escolha e intenções dos indivíduos”, deixando clara a presença da pessoa “atrás da máscara social”.⁷

Uma das instituições que de forma mais eloquente evidenciaram essa “troca de papéis” era a chamada *couvade*, costume comum em muitas tribos brasileiras, mediante o qual o pai deveria ficar de resguardo junto com a mãe, logo após o nascimento do filho. Entre os Mehináku, o pai permanecia de seis a dez meses dentro de casa, tomando os mesmos remédios e utilizando a mesma dieta da mulher, para proteger a mãe e o bebê. Mesmo que isso se aplicasse apenas ao primeiro filho, nas demais gestações o pai deveria tomar uma série de precauções “para não prejudicar a saúde da criança” — desde não manusear coisas pesadas nem participar de certas cerimônias, até evitar determinadas comidas e restringir sua vida sexual, pois a barriga da criança ficaria cheia de sêmen e ela adoeceria.

Também os mitos da cultura Mehináku evidenciam a mutabilidade dos gêneros masculino e feminino. Em duas cerimônias, os homens vertem “sangue menstrual”; e em vários rituais unem-se entre si aos pares, como marido e mulher, representando espíritos masculinos e femininos. As mulheres, por sua vez, relatavam mitos sobre uma comunidade feminina que adotou costumes masculinos. Em dois rituais travestis, as mulheres usam pinturas e ornamentos de homem, lutam com mulheres de tribos vizinhas e realizam tarefas masculinas, tais como construir uma casa, fazer uma canoa ou abrir um caminho na floresta.⁸

Segundo a pesquisadora Etienne Samain, existe um mito comum a diversas tribos do Alto Xingu que relata a revolta feminina contra a estrutura patriarcal imperante nessas comunidades indígenas e explicita, inclusive, sua rígida separação organizacional entre homens e mulheres. Conta o mito que, cansadas de esperar seus maridos regressarem da pescaria, as mulheres da tribo decidiram ir embora. Além de terem se pintado, elas pingaram nos olhos o suco ácido de determinadas frutas e introduziram grandes formigas em suas vaginas. Depois, dançaram durante toda a noite, enquanto se miravam umas às outras, e subiram no topo da casa dos homens, gritando desafiadoramente que estavam de partida. Então os maridos chegaram. Inicialmente, tentaram intimidá-las. Diante da decisão inflexível das mulheres, porém, eles começaram a chorar, suplicando que aceitassem os peixes. Cantando, as mulheres começaram a abrir um buraco no chão. Sem darem ouvidos às queixas dos homens, penetraram terra adentro, sempre cantando. Os maridos ainda tentaram alcançá-las, mas sem sucesso. Ficaram ali tristonhos e impotentes, a ouvir o canto feminino que ia se distanciando. Sabiam que suas esposas tinham partido para sempre, em direção ao lugar onde viviam as Amazonas. Tal mito é dramatizado no ritual intertribal do *Amurikuma*, realizado a cada três ou cinco anos, no qual as mulheres dançam vestidas e pintadas como os homens.⁹

Entre os Nambikwara, que habitavam o estado de Mato Grosso, próximo a Rondônia, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss reportou, na década de 1930, a existência de relacionamento homossexual entre homens, poeticamente chamado de *tamindige kihandige*, isto é, “amor mentira” ou

“amor de mentira”. Lévi-Strauss constatou-o com maior frequência entre adolescentes primos cruzados, o que dentro da lógica tribal significa que um estava destinado a desposar a irmã do outro. Portanto, era como se o futuro cunhado significasse para o outro um substituto provisório da mulher. Mas também era verdade, segundo observou Lévi-Strauss, que mesmo depois de adultos os cunhados continuavam mantendo uma relação muito íntima um com o outro. Isso talvez explique o fato nada incomum de se encontrarem homens casados passeando ternamente enlaçados, à noite. Por mais estranhos que pareçam, no entanto, esses amores não eram apenas praticados em público, mas exibidos com uma eloquência ausente entre os casais heterossexuais. Para manterem relação íntima, dois rapazes “não se retiram para o mato como os adultos de sexos opostos”. Ficavam perto da fogueira, diante dos vizinhos que gracejavam discretamente, pois para a tribo tratava-se de relações quase infantis, que não atraíam maior atenção.

Lévi-Strauss não pôde asseverar até que grau de envolvimento sexual chegavam esses encontros erótico-sentimentais. Mas verificou que aparentemente igualavam-se àqueles “que caracterizam, na maior parte, as relações entre os cônjuges”. O antropólogo arriscou explicar tal prática como consequência do esvaziamento do contingente de mulheres jovens na tribo, destinadas que eram aos chefes, únicos beneficiários da prática poligâmica privilegiada.¹⁰ Mas tal argumento soa estranho: se a relação homossexual ocorria primordialmente entre futuros cunhados, isso significava que continuavam existindo casamentos heterossexuais e, portanto, esposas disponíveis na tribo. Parece mais adequado encarar o fato como um componente típico da cultura Nambikwara — até o ponto de ser praticado banalmente, à vista da comunidade. Nas várias vezes em que Lévi-Strauss se informou sobre essas práticas, a resposta era, sem nenhum constrangimento: “São primos (ou cunhados) que fazem amor”.¹¹

Algo bem diferente ocorria com os Xavante (também do Mato Grosso), que preferiam manter a vida sexual em grande discrição. O etnólogo americano David Maybury-Lewis, que pesquisou entre eles na década de 1960, contou como as questões sexuais só raramente eram abordadas no conselho dos homens adultos. Apesar de se tratar de um tema muito frequente nas

conversas entre os rapazes, às vezes era rejeitado socialmente até por eles, como se fosse inadequado para pessoas másculas e maduras alardear suas experiências sexuais.¹² O pudor ante a sexualidade se evidenciava no fato de que os meninos passavam a usar um estojo peniano logo que eram considerados rapazes feitos e deixavam a casa materna para ingressar na casa dos solteiros, onde ficavam reclusos por cinco anos, para serem instruídos em se tornar homens. O mais estranho é que esse estojo, uma espiral cônica feita de casca de palmito, cobria somente a glândula, deixando visível o restante do membro. Ainda que os Xavante tivessem por costume andar nus, considerava-se falta de decoro não usar em público o estojo, que provocava grande constrangimento quando caía, e então o homem cobria a genitália com as mãos. Tal convenção social era tão rigorosa que os homens Xavante só tiravam o estojo peniano quando cumpriam necessidades fisiológicas, como urinar. Para não deixarem visível o pênis descoberto, eles tinham o costume de urinar agachados, ao contrário das mulheres, que “invariavelmente fazem-no de pé”.¹³

Maybury-Lewis reporta que não observou relações homossexuais na casa dos solteiros. Ora, num contexto assim fechado, parece óbvio que informações diretas sobre homossexualidade na tribo ficariam quase inacessíveis. Já com as próprias relações entre marido e mulher os Xavante eram cuidadosos: dentro de casa, os pais costumavam construir uma parede de palha isolando a filha casada, para que tivesse privacidade quando recebesse seu marido, à noite.¹⁴ Ainda assim, Lewis conta que os missionários suspeitavam de práticas homossexuais difundidas na casa dos solteiros. Na verdade, mesmo que desejassem, os rapazes Xavante tinham pouca oportunidade de realizar experiências sexuais com meninas de sua idade, em geral já comprometidas — pois, na tribo, os homens adultos casavam-se com meninas quase púberes. Daí não ser fantasiosa a suspeita dos missionários de que os rapazes extravasavam suas necessidades sexuais entre si.

O próprio Lewis relata seu conhecimento de pelo menos um menino Xavante “marcadamente efeminado, tanto na aparência quanto em seu comportamento”, que “gostava de provocar nos homens acessos

pseudoeróticos”. Ele era tratado com naturalidade por todos e não deixava de participar das atividades masculinas, tanto quanto os demais jovens. Às vezes, tornava-se centro de brincadeiras públicas com os companheiros, realizando pantomimas jocosas do ato sexual. Segundo Lewis, o jovem efeminado acabava tirando vantagem do riso, pois sua inserção social era essencial para o bem-estar dos colegas.¹⁵

Mas há na sociedade Xavante uma instituição ainda mais eloquente. Trata-se do *î'amõ*, que quer dizer “meu outro” ou “meu parceiro”. Enquanto se encontrava quase que recluso na casa dos solteiros, cada rapazinho era convidado a escolher entre seus companheiros um ou dois *î'amõ*, com quem estabelecia “um relacionamento formal, caracterizado por parceria cerimonial, amizade e assistência mútua”. Dessa maior intimidade estabelecida com tais “parceiros”, fazia parte dormirem lado a lado e dançarem juntos, nas cerimônias. O sentido parecia ser o de criar, por toda a vida, um laço de amizade formal entre homens da mesma idade, para assim reforçar os laços de união entre os diferentes clãs da tribo Xavante.¹⁶ *

O antropólogo francês Jacques Lizot observou a existência de relações homossexuais também entre os Yanomami, que habitam o norte da Amazônia brasileira e se estendem pela Venezuela. Tendo vivido com eles por quinze anos, Lizot conta que a sexualidade para os índios era exercida num amplo espectro: “Tudo o que dá prazer é bom em si”.¹⁷ Além da sexualidade regular dentro do casamento, praticavam relações heterossexuais malvistas, como adultério ou incesto entre irmãos e entre irmãs. Durante a *couvade*, quando não podiam transar com suas mulheres no período da amamentação de um filho recente, homens sodomizavam rapazinhos. Mulheres mais velhas ou viúvas atraíam para suas redes meninos ainda impúberes.¹⁸ Adolescentes masculinos masturbavam-se fazendo buracos no chão ou utilizando-se de cabaças, de galinhas e até de peixes.¹⁹ Muitas meninas masturbavam-se em grupos, esfregando as vulvas num tronco de árvore, ou sentavam-se sobre pequenos brotos de bananeira saídos do chão.²⁰

Os Yanomami têm seus códigos éticos: também para eles é “o cúmulo da obscenidade” os homens deixarem sua glândula à vista do público; para tanto, escondem-na cuidadosamente no prepúcio, que é amarrado à cintura por um

fio — só desamarrado quando urinam, o que fazem de cócoras.²¹ Apesar de preferirem falar sobre suas aventuras sexuais em particular, quando comentavam, os índios não sofriam culpa nem arrependimento — sentimentos banidos da sua moral, segundo Lizot. Crianças e adolescentes costumavam praticar entre si a relação anal. Se alguém, num caso raro, acusasse um rapaz de sodomia, o máximo que isso poderia acarretar eram leves protestos por parte do suspeito: não havia razão para se ofender, porque se tratava de um fato sem maior importância na vida da tribo. Era comum ver meninos de todas as idades divertindo-se com gestos de sodomização entre si. Isso ocorria mais frequência “entre cunhados, em geral unidos por uma afeição recíproca e duradoura”.

De fato, as práticas homossexuais eram mais comuns entre irmãos e primos-irmãos (ou cunhados). “Se é escandaloso ‘comer a vagina’ de uma irmã — essa é a expressão dos índios —, não há escândalo algum em ‘comer o ânus’ do irmão.” Ao mesmo tempo que impõe regras para o casamento heterossexual, a sociedade Yanomami “não codifica uma sexualidade que opera entre pessoas do mesmo sexo”. A relação homossexual entre cunhados pressupunha “um sentimento mútuo de amizade que liga dois rapazes”, no contexto de uma troca de mulheres e bens materiais entre duas famílias; no caso, o intercâmbio sexual entre eles “prefigura [...] a relação que se terá com a sua irmã”. Já a prática homossexual entre irmãos obedecia a uma outra lógica: “É circunstancial, não envolve sentimentos e ocorre entre desiguais”. Assim, entre irmãos e primos paralelos, eram os mais velhos que dominavam os mais novos, podendo “comer o ânus” deles.²² Se em tudo isso existia algum temor por parte dos rapazes, era a advertência dos pais, segundo a qual “amores precoces provocam inevitavelmente a queda dos pelos púbicos”.²³ As meninas também tinham encontros sexuais entre si. Lizot relatou o caso da jovem índia Hiyomi, que aos dez anos descobriu o prazer provocado pelo toque de uma amiga, com quem dormia na mesma rede. Ela aceitou a proposta feita de modo explícito pela outra e transaram juntas.²⁴

Os Tapirapé — reduzido aglomerado tribal que vivia entre Mato Grosso e Tocantins — observavam costumes semelhantes. O antropólogo Charles Wagley, que os acompanhou ao longo de 35 anos, tendo vivido com eles em

várias ocasiões a partir de 1939, registrou a existência de homens que mantinham relações sexuais com outros. Tratava-se frequentemente de homens casados que à noite iam fazer sexo na tacana (casa dos homens). Os mais assumidos eram tidos como favoritos pelos outros, que os levavam para as caçadas. Wagley soube de um que adotou nome feminino e fazia trabalho de mulher: preparava farinha de mandioca, cozinhava, carregava água e tecia ornamentos de algodão e redes. Além disso, pintava seu corpo com jenipapo, como fazem as mulheres, e tinha um marido. Contava-se na tribo que esse “homem-mulher” havia morrido grávido, por não conseguir dar à luz.

Assim como meninos e meninas imitavam a cópula sem que sofressem reprimenda dos adultos, também o coito anal fazia parte das brincadeiras sexuais masculinas. O próprio Wagley era objeto de provocações jocosas dos índios, porque não tinha esposa e sim um assistente que executava para ele as tarefas consideradas femininas. Essa abordagem lúdica da homossexualidade resultava de uma cultura que englobava a pederastia já em seus próprios mitos. Um deles contava a história de uma onça e um jabuti trapaceiro, que negociavam um troca-troca de relação anal. A onça aceitou ser penetrada primeiro, considerando o tamanho minúsculo do jabuti. Mas uma surpresa a esperava: quando o jabuti a penetrou, seu pênis revelou-se tão grande quanto a dor que a onça sentiu, obrigando-a a fugir.²⁵

O xamã Waré, um dos mais destacados dentre os líderes Tapirapé, também relatava o mesmo teor sodomítico em seus sonhos, vividos como experiências místicas. Certa vez, o xamã sonhou que encontrava muitos *anchunga* (espíritos demoníacos). Um deles queria ter relação anal com Waré, que o penetrou primeiro, mas fugiu logo em seguida, deixando um veado em seu lugar. Quando o *anchunga* começou a penetrar o veado, deu-se conta de que não se tratava de Waré, a quem passou a perseguir. Waré conseguiu escapar graças à ajuda de três araras brancas. Num outro sonho, Waré foi obrigado a enfrentar certos *anchunga* que tinham “um pênis tão grande quanto o tronco de uma árvore”. Eles gritavam: “Eu quero uma mulher. Eu quero um homem”. Waré conseguiu vencê-los colocando pimenta na água onde iam lavar seus genitais. Noutro sonho ainda, um *anchunga* convidava insistentemente Waré para transarem juntos. Waré gritava para que ele fosse

transar com sua esposa, mas ante a insistência do *anchunga*, subiu numa palmeira e jogou sobre ele um fruto gigante, acabando por matá-lo.²⁶

Entre os Kadiwéu, que habitam o Mato Grosso do Sul, o antropólogo Darcy Ribeiro observou a existência dos *kudinas*, homens que se comportavam como mulher. No período em que as mulheres da tribo estavam menstruadas (“flechadas pela lua”, segundo os Kadiwéu) e precisavam ficar isoladas num ranchinho longe da tribo, os kudinas gostavam de fazer-lhes companhia, como se menstruassem também. Tratava-se de figuras absolutamente integradas ao grupo social, que os reconhecia como grandes artistas. Darcy observou, aliás, que em geral “os índios se mostram muito livres em suas manifestações de afeto”. Além de viverem agarrados uns aos outros, “curtem se tocar e conversar bem juntinhos; inclusive os homens; mal eu chegava numa aldeia, eles logo me cercavam e vinham se encostando”.²⁷ Supõe-se que, nesse contexto, expressões mais erotizadas de relacionamento intermasculino não provocavam na tribo tanta estranheza quanto nas sociedades ocidentais brancas. O mesmo fenômeno foi observado entre os rapazes da tribo Kaingang, casados ou não, que gostavam de dormir abraçados, com as pernas entrelaçadas e rostos colados, como verdadeiros amantes fariam.²⁸ Em suas visitas à Reserva Indígena de Ivaí, no Paraná, o já citado médico Moysés Paciornik conheceu um indiozinho Kaingang que tinha “pênis e testículos normalmente desenvolvidos”, mas era “feminino sob todos os aspectos”. Pintava-se como mulher, mas não vivia encabulado nem era discriminado. Ao contrário, segundo o médico, a tribo o aceitava bem. Alegre, feliz e desinibido, namorava tanto os companheiros da mesma idade quanto os índios mais velhos.²⁹

Preocupado em informar melhor meus/minhas leitores/as, procurei fontes mais diretas. Depois de cruzar com vários antropólogos reticentes ante “assunto tão delicado” como a homossexualidade indígena, em 1983 conheci e entrevistei Sérgio Domingues, então estudante de filosofia em São Paulo, que viveu entre os índios Kraô, no estado de Tocantins, trabalhando para a Funai como professor e enfermeiro. A aldeia em que estava instalado tinha 160 habitantes, uma das menores dentre as oito aldeias Kraô, que se espalhavam num território de 320 mil hectares de terra. Segundo Sérgio, os

Kraô eram o povo menos guerreiro e mais poético no subgrupo cultural dos Timbira, ao qual pertenciam. Mesmo diante de desconhecidos, eles se mostravam delicados e afetivos; cultivavam a cordialidade e a palavra; não gostavam de valentia, que era para eles uma característica negativa da personalidade. Seu pajé — cujos trejeitos delicados foram constatados também em pajés das tribos Canela, Guaraní e Bororo, da mesma família cultural — quase não se distinguia em meio à delicadeza geral dos demais índios. Na aldeia, os homens vestiam-se com calção ou andavam nus, indistintamente; aculturadas, as mulheres de início usavam um minúsculo tapa-sexo de palha, mas depois passaram a amarrar um pano na cintura. Quanto aos brancos que ali viviam, a Funai os proibia de andarem nus entre os índios.

Sérgio disse quase nunca ter notado um tipo de afeto especial entre homem e mulher. Esse carinho, quando existente, não excedia a afetividade — essa sim muito comum — que os homens têm uns pelos outros. Os varões solteiros dormiam todos juntos ao relento, no espaço masculino da aldeia, o *kó* (pátio central), onde as mulheres temiam entrar, exceto nos períodos de festa. Em contrapartida, os homens não costumavam entrar no espaço feminino, o *ikré* (casa), senão depois de casados. Era no *kó* que os homens se reuniam duas vezes por dia — antes de partir e após chegar da caça — para programar as atividades da comunidade. Durante tais reuniões, formavam-se grupos de homens amontoados, com a cabeça recostada ora no peito ora no ombro uns dos outros. Também era frequente dois rapazes sentarem-se bem juntos, com o de trás enlaçando a cintura do que estava na frente; passavam horas penteando-se uns aos outros e gostavam, inclusive, de acariciar mutuamente seus órgãos genitais. Na vida cotidiana da aldeia, era comum ver dois rapazes andando de mãos dadas, sem conotação explicitamente erótica. No entanto, ali trepava-se muito, a qualquer hora do dia ou da noite — tanto homens com mulheres quanto homens entre si. Neste último caso, incluíam-se sobretudo os solteiros de quinze a vinte anos.

Sérgio contou que, à noite, acordava várias vezes com ruídos de solteiros bolinando-se no *kó*, onde dormiam agarrados e abraçados. Quando se tratava de transar, os rapazes preferiam ir para o mato.** Sérgio tornou-se amigo de

um belo índio Kraô de quinze anos, que incansavelmente e de maneira bem explícita o convidava para “fazer *cunin*”: “Eu ponho na sua bunda e depois você põe na minha”. Esse rapaz gostava de andar de mãos dadas com Sérgio e era quem vinha introduzindo-o nas danças rituais da tribo. Certa vez, ele interrompeu uma aula de português que Sérgio dava aos garotos e, em público, mostrou-lhe seu pinto duro, convidando-o mais uma vez para fazer *cunin*, enquanto ele próprio e os demais índios riam, divertidos. Outra vez, foi até a rede onde Sérgio dormia, à noite, e fez-lhe o mesmo convite. Em contrapartida, quando abraçou pelos ombros um motorista da Funai, o índio foi enxotado: “Isto não é hora de macho estar me abraçando”, retrucou o motorista branco, irritado.

Segundo Sérgio, na aldeia existia um outro índio, de vinte anos, que fazia comida e participava em tudo da vida social das mulheres. Às vezes, usava na cintura o mesmo pano das mulheres e gostava de ajudar a pintar o corpo dos homens — função predominantemente feminina. Por causa do contato com os brancos, também gostava de pintar as unhas com esmalte. Os funcionários da Funai chamavam-no de “índio guei”. Do ponto de vista de Sérgio, curiosamente esse índio não parecia trepar com homens mais do que os demais da tribo. De resto, ele não sofria, dentro da aldeia, nenhuma discriminação relacionada com seus hábitos estranhos. Os índios, aliás, não pareciam dar maior importância a tal diferença, mesmo quando ela se apresentava fora do seu círculo. Assim, perto da aldeia havia um escritório da Funai, cujo chefe seria um conhecido homossexual, muito escarnecido pelos colegas brancos. Para os índios, no entanto, ele era um branco igual aos outros; se não lhe manifestavam especial deferência, era porque se tratava de um funcionário do governo federal, por quem os índios em geral não nutriam muita simpatia.

Isso denota como, entre os Kraô, os papéis sexuais tinham uma rigidez relativa. Por exemplo, não era incomum os varões usarem na cintura o pano característico das mulheres; muitas vezes eles o faziam com intenções lúdicas: brincavam de imitar mulher e riam. Trepar entre homens não era exclusividade dos solteiros. Certa vez, Sérgio viajava de caminhão com um grupo de índios. Como foi preciso pernoitar na estrada, dormiram todos

juntos na carroceria. À noite, Sérgio sentiu um pinto duro roçando suas costas; era um índio casado, convidando-o para fazer *cunin*, e atrevidamente metendo o pênis entre suas coxas. Sérgio disse que estava com sono. O índio continuou insistindo. Por fim, sem conseguir nada, o homem casado deu uma sonora gargalhada, virou-se para o lado e dormiu. Em todo caso, Sérgio quase não recebia cantadas dos homens quando estava acompanhado de sua mulher, uma antropóloga que às vezes ia visitá-lo na aldeia.

Até onde foi possível constatar, Sérgio teve a impressão de que as mulheres não manifestavam entre si tanta afetividade como os varões, talvez porque se encontrassem comunitariamente só na roça e tinham vida social mais voltada para os filhos e o trabalho. Na mitologia Kraô, aliás, foi uma deusa quem iniciou a agricultura; por isso, enquanto os homens caçavam, as mulheres plantavam e colhiam. Esse trabalho estava diretamente associado com o sustento dos filhos, tarefa também feminina. Mas, se era verdade que as mulheres tinham função fundamentalmente reprodutora, seu papel tinha por isso mesmo grande importância entre os Kraô, para quem era inconcebível não ter filhos. Suas proles eram em geral muito grandes. Quando Sérgio comparecia à aldeia com sua mulher, os índios perguntavam com insistência sobre seus filhos e ficavam espantados de que não os tivessem. Aliás, por causa da fertilidade, as mulheres casadas não tinham parceiros sexuais exclusivos; era comum transarem com vários homens no período de gravidez, pois acreditava-se que o filho fosse resultado de um acúmulo de esperma na mulher. Daí por que as crianças chamavam vários índios de “pai” — fato comum em outras tribos da região, como os Tapirapé.³⁰

Entre os Kraô, parecia que a sexualidade não se restringia a funções estritamente estipuladas. Por ocupar um espaço lúdico muito importante, ela oscilava entre o desejo e a pura brincadeira. Isso os diferenciava até mesmo de outras tribos do subgrupo Timbira, como os pragmáticos Xavante, que costumavam preparar um menino, desde muito pequeno, para assumir as funções sexuais e sociais outorgadas à mulher. Já adulto, esse índio acompanharia os demais homens em expedições guerreiras e de caça mais distantes, cumprindo todas as tarefas da mulher, cuja presença ali não era admitida. Sérgio Domingues contou que, por sua importância nessas

ocasiões, o índio-mulher gozava de grande prestígio dentro da tribo.

* Tal sistema faz lembrar costumes da civilização grega do período clássico. Nas cidades de Esparta e Tebas, empregava-se estratégia semelhante de juntar, em suas fileiras de guerreiros, duplas de rapazes amantes. Assim, lutavam lado a lado o *erastes* (rapaz mais velho da relação) e o *eromenos* (rapaz mais jovem). O sentido era fazer com que o *erastes* se sobrepusesse, tendo o amado como um estímulo, a quem deveria mostrar seu valor. Ao mesmo tempo, o *eromenos* se sentiria estimulado pelo exemplo de coragem do seu amante mais velho, encarregado de instruí-lo na arte de guerrear. Carreava-se assim a paixão homossexual para propósitos militares. Ficou historicamente famoso o Batalhão Sagrado de Tebas, criado por volta de 378 a.C. e constituído exclusivamente por jovens guerreiros amantes, que se tornaram quase invencíveis. Sobre esse tema, consultar *Greek Homosexuality*, de Kenneth James Dover (Nova York: Random House, 1980, pp. 189-92).

** Sérgio contou que entre os índios Mehináku (também da família dos Timbira) era costume preparar no mato locais que serviam de ninhos de amor. Certa vez, ele andava na floresta com um velho índio Mehináku e pararam para descansar numa choça. Antes de se instalarem, o velho limpou o local e lhe explicou, sem qualquer ponta de estranheza, que ali era o lugar onde os *mentoaiê* (solteiros) vinham fazer *cunin* (trepas) uns com os outros.

Parte V

A arte de ser ambígua

*Não vim para esclarecer nada.
O que eu puder confundir, eu confundo.*
Ney Matogrosso (1983)

21. Reminiscências da cena travestida

Ao contrário da atualidade, em que a profissão de ator/atriz chega a gozar de grande prestígio, no Brasil do século XVIII o teatro “arrastava-se sob o signo da infâmia”, no dizer do teatrólogo Valdemar de Oliveira. Os portugueses manifestavam grande desprezo pelos comediantes, cuja profissão consideravam a mais vergonhosa possível, a tal ponto que chegavam a negar aos atores a sepultura religiosa, permitida até mesmo aos salteadores e facínoras. No reinado de dona Maria I, o intendente de polícia Pina Manique apresentou à rainha um relatório comunicando que os cômicos e os empresários eram gente “de ordinário a mais ínfima”. A partir daí, foi promulgado, em 1780, um decreto proibindo a presença de mulheres no palco, para evitar abusos dessa gentilha contra elas. Além disso, o decreto proibia também que as mulheres entrassem nos bastidores, camarins e salas de espetáculos; e, para evitar outras circunstâncias que favorecessem a licenciosidade, proibiu-se ainda o uso de cortinas nos camarotes.¹

A eficácia do decreto é comprovada pela ausência de atrizes no grupo teatral português de Antônio José de Paula, que visitou o Brasil no fim do século XVIII. No entanto, é bem provável que essa proibição seguisse uma tradição específica. Já desde os autos catequéticos dos jesuítas no Brasil, os raros papéis femininos eram interpretados por homens, como a personagem de uma velha em *Na festa de São Lourenço*, do padre José de Anchieta,

representada pelos índios ainda no século XVI. Sabe-se também que o *Ratio Studiorum* — livro de regras promulgado pela Companhia de Jesus em 1599 — proibia papéis femininos nos teatros dos seus colégios, com exceção dos personagens da Santa Virgem. A justificativa era evitar que a mocidade de então se distraísse ou mergulhasse nas paixões.²

É preciso admitir, no entanto, que a ausência feminina em palcos brasileiros do período colonial não se deveu pura e simplesmente à proibição de dona Maria I. Apesar de o referido decreto ter sido revogado só em 1800, antes disso há notícias de elencos organizados — no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Porto Alegre — que excepcionalmente incluíam mulheres. Sabe-se que, num elenco criado no Rio de Janeiro por ordem do próprio vice-rei, entre 1779 e 1790, havia várias atrizes, entre elas Joaquina da Lapa (vulgo Lapinha) e Maria Jacinta (vulgo Marucas); considerando tais apelidos, pode-se imaginar não apenas sua popularidade como certa relação com a vulgaridade.

Também no final do século XVIII, a Casa de Ópera de Porto Alegre contratou por um ano a “cômica representante” Maria Benedita de Queiroz Montenegro, com atividade regular que incluía, mensalmente, a apresentação de duas óperas novas e dois entremezes (pequenas farsas representadas e cantadas). Nesses casos, sempre se enfatizava que as atrizes eram gente de bem. Tudo leva a crer que, geralmente relegadas à reclusão do lar, as mulheres do período colonial poderiam, ipso facto, gozar de má fama ao se exporem à curiosidade pública, do alto de um palco. Não surpreende, por isso, que até princípios do século XX a saúde pública exigisse atestados médicos das atrizes, para comprovar que não portavam doenças venéreas.

Em todo caso, histórias escandalosas cercavam as atrizes francesas que chegaram ao Brasil para trabalhar em operetas, a partir de 1860, nos teatros das grandes cidades — especialmente no Rio de Janeiro, com seu famoso Alcazar Lyrique, teatro tão grande que ocupava três edifícios. Consta que muitas dessas atrizes destroçaram lares e fortunas, ao conquistar os corações de políticos e ricos brasileiros. A mais famosa de todas, conhecida como Mademoiselle Aimée, deixou o Brasil com uma considerável fortuna em joias recebidas de seus amantes e admiradores. Conta-se que, ao passar diante da

praia de Botafogo, no Rio de Janeiro, o navio que a levava de volta à Europa foi acompanhado de foguetes e rojões, soltos por famílias aliviadas com sua partida.³

Uma das maiores evidências de má fama e, com frequência, baixa qualidade do teatro colonial era o fato de os elencos teatrais regulares terem sido constituídos — segundo testemunho de viajantes estrangeiros do século XVIII em diante — sobretudo por negros e mulatos. Como os brancos, em especial das classes dominantes, desprezavam o teatro e os atores, nada mais natural que essa ocupação acabasse sendo preenchida, pouco profissionalmente, por negros e mulatos (escravos ou libertos), cuja condição social degradada se casava à perfeição com a desclassificada arte cênica — mesmo porque esses párias de então nada tinham a perder diante da sociedade. Assim, o mais antigo conjunto teatral de que se tem notícia no Brasil era composto de mulatos liderados pelo padre Ventura, junto à Casa de Ópera do Rio de Janeiro, em 1748. Em 1767, o navegador francês Bougainville reportava ter assistido, nessa mesma Casa de Ópera, à representação de obras do então famoso dramaturgo italiano Pietro Metastasio por um elenco de mulatos. Ainda no Rio de Janeiro, em 1780, há informações de outra companhia permanente cujos integrantes eram provavelmente todos negros ou mulatos, atuando como cantores, dançarinos e cômicos, também na Casa de Ópera.

Na cidade de Cuiabá, em 1790, tem-se notícia da apresentação da comédia *Tamerlão na Pérsia*, com elenco composto exclusivamente de negros, que “apresentaram-se bem asseados e as damas [travestis] de roupas inteiras”, segundo cronista da época — além de terem cantado “muitos recitados, árias e duetos que aprenderam com muito trabalho”.⁴ Em 1818, na Bahia, o naturalista alemão Carl Friederich Philipp von Martius reportava a existência quase exclusiva de atores negros no elenco do Teatro São João, onde os brancos trabalhavam “só raramente, em papéis de personagens estrangeiras”.⁵ Em São Paulo, o mesmo Von Martius assistiu à ópera francesa *Le Deserteur*, representada em português por atores exclusivamente negros. Ainda na cidade de São Paulo, em 1819, o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire assistiu a um espetáculo teatral em que os atores eram quase todos mulatos

(pareciam “fantoques movidos por um fio”) e as atrizes, mulheres públicas (“cujo talento corria parelho com sua moralidade”, segundo ele). Visitando um teatro da então famosa Vila Rica, em Minas Gerais, Saint-Hilaire contou um fato curiosíssimo: a maioria dos atores em função eram mulatos, que tomavam o cuidado de cobrir o rosto e os braços com uma camada de tinta branca e vermelha — “mas as mãos traem a cor que a natureza lhes deu”.⁶ Apesar de Vila Rica ser então conhecida como celeiro dos melhores atores do país, notáveis pela excelente dicção e pelo talento enquanto declamadores, o mesmo Saint-Hilaire reportou que os intérpretes gesticulavam como se movidos por molas, sem que sua voz fosse perfeitamente audível, de tão alto que o “ponto” falava.

Já no final do século XVIII, a má qualidade dos espetáculos teatrais era confirmada pelo poeta mineiro Tomás Antônio Gonzaga; num dos seus poemas, ele diz: “Ordena-se também que nos teatros/ Os três mais belos dramas se estropiem/ Repetidos por bocas de mulatos”. Com a vinda de d. João VI de Lisboa, no início do século XIX, os atores negros começaram a ganhar apenas papéis secundários, já que os personagens principais passaram a ser interpretados por membros das companhias estrangeiras de canto e dança, trazidas com relativa frequência para a corte portuguesa instalada no Rio de Janeiro. Mas, graças ao movimento cultural nacionalista-xenofóbico que se seguiu à renúncia de d. Pedro I, em 1831, os atores estrangeiros foram afastados dos palcos, dando lugar novamente a atores mulatos brasileiros, o mesmo ocorrendo com os músicos das orquestras locais. Tratava-se então, mais do que nunca, de trabalhos improvisados, visando apressadas substituições, de modo que o nível das interpretações parece ter baixado sensivelmente. Em 1844, por exemplo, Carlos Humberto Lavollé assistiu às óperas encenadas no Teatro São Pedro de Alcântara, no Rio de Janeiro, e relatou que os coros se compunham de mulatos que funcionavam pessimamente, enquanto dois meninos negros barrigudos faziam o papel dos filhos de Norma, na ópera de Rossini.

Há outros claros indícios da baixa categoria e má fama do teatro antigo. No período inicial da colonização, as representações teatrais geralmente ocorriam em praça pública ou no átrio das igrejas, consistindo em pantomimas e

danças lascivas. Eram as chamadas Festas dos Loucos, no decorrer das quais a população perdia as estribeiras. De nada adiantava a advertência episcopal para que se fizesse “um bom sermão”, antes de iniciada a cena. Para conterem abusos, os missionários jesuítas escreviam peças sacras, às vezes na língua indígena tupi, e as representavam nas igrejas, com a finalidade também de catequizar os índios. Malgrado tais esforços, o teatro continuou tendo a função primordial de divertir o público, com resultados certamente opostos à edificação cristã pretendida pela hierarquia eclesiástica. O viajante francês La Barbinais contou ter assistido, em 1716, no Convento do Desterro, na Bahia, a uma representação teatral em que, diante de uma plateia aristocrática, as próprias freiras reclusas entravam em cena — conforme já indicamos no capítulo 10. Certamente assustado com semelhantes fatos que acentuavam as características perversas do teatro, o bispo de Olinda publicou uma pastoral, em 1726, proibindo representações teatrais nos templos de sua diocese; não satisfeito, em 1734, proibiu *toda* espécie de espetáculo teatral em *qualquer* local do território sob sua jurisdição.

Também por parte da Coroa portuguesa houve esforços para imprimir um caráter educativo ao teatro. Assim, em 1771, o marquês de Pombal, então ministro de d. José I, recomendava que se criassem, em território brasileiro, teatros públicos “bem regulados, visto serem a escola onde os povos aprendem as máximas sãs da política, da moral, do amor da pátria e da fidelidade com que devem servir aos soberanos”.⁷ Mas parece que tais propósitos não tiveram resultados práticos. Por exemplo, na Casa de Ópera do Recife, construída em 1772 como parte desse esforço educador, consta que era grande a promiscuidade entre frequentadores dos espetáculos e prostitutas, sem falar das brigas e algazarras tanto nos intervalos quanto durante as representações.⁸ Nem a vinda da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, pareceu ter melhorado a situação. Com a criação de teatros novos e mais modernos, tornou-se moda as melhores famílias desfilarem suas roupas luxuosas, por ocasião dos espetáculos teatrais; enquanto alguns poucos iam assistir às peças, a maioria comparecia exclusivamente para admirar os demais presentes.

Em 1812, buscando pôr fim à “escandalosa relaxação e aos inconvenientes

que resultavam de semelhante abuso”, as autoridades do Recife proibiram a entrada de homens nas varandas das senhoras e instalaram “sentinelas” na plateia da Casa de Ópera, além de nomearem um inspetor especialmente para tomar conta do local.⁹ Mesmo assim, por volta de 1824, o público do Recife viu-se arrebatado pela presença de uma tal Joanhina Castiga, que, acompanhada de seu marido, dançava e cantava duetos e lundus extremamente lascivos, com umbigadas, remexos e palavras dúbias. A coisa chegou a tal ponto que, em 1830, um jornal local reclamava contra a imoralidade das peças que o público aplaudia pedindo bis: “A mor parte dos pais de família sisuda e honrada não ousam levar a semelhante casa suas senhoras e filhas. Qual o homem de bem que poderá sofrer de sangue-frio que sua família seja espectadora das obscenidades e torpezas que ali se dizem?”.¹⁰

Nesse mesmo ano, o imperador Pedro I estabeleceu a censura, em âmbito nacional, para “prevenir e evitar que o teatro degenere de seus louváveis fins, pela introdução de doutrinas, umas opostas aos bons costumes e à moral pública, outras tendentes a inflamar as paixões exaltadas e destruir de qualquer maneira o sistema constitucional”.¹¹ Ainda assim, as coisas parecem não ter mudado muito, se considerarmos o testemunho do engenheiro francês Louis Léger Vauthier, que em 1841 saiu escandalizado com a grosseria dos diálogos e situações de um espetáculo teatral na Casa de Ópera do Recife, onde uma velha atriz levantava a saia para o público, enquanto o personagem do Juiz ameaçava tirar as calças e uma moça, “com o feitio de virago, andando a passos largos, gesticulando e falando aos gritos, parecia, mesmo quando em repouso, prestes a atacar o interlocutor a pontapés”.¹² Outro viajante francês, Saint-Hilaire, conta como, no princípio do século XIX, foi convidado a um espetáculo de bonecos em Barbacena, no interior do estado de Minas Gerais; o grupo apresentava cenas bíblicas, mas o local era, segundo ele, frequentado por “mulheres de má vida”, dando a impressão de ser, na realidade, um lugar de tolerância.

Mesmo quando se buscava combater o clima provinciano do teatro, ainda assim a promiscuidade mantinha-se presente. Os espetáculos frequentados pelo imperador, na corte do Rio de Janeiro, pretendiam imitar o clima cultural

européu, imprimindo um tom de finesse aos acontecimentos teatrais. No entanto, mesmo que houvesse na plateia um gradil dourado separando os dois sexos, os cavalheiros davam pouca importância à peça, preferindo visitar os camarotes das damas. Se, por um lado, a sociedade distinta do Rio de Janeiro considerava verdadeira falta contra o decoro prestar atenção no palco, viajantes estrangeiros reportaram, por outro lado, que boa parte das mulheres presentes à assistência eram prostitutas — no que pode haver certa dose de exagero. Em todo caso, isso significa que nem na corte os espetáculos teatrais perdiam seu caráter de mundanidade obscena.

Em última análise, os teatros no Brasil antigo caracterizavam-se como ambientes masculinos de tamanha má fama que os espetáculos chegaram a ser proibidos para estrangeiros, como ocorreu no final do século XVIII, no Rio de Janeiro, pelo então vice-rei, marquês do Lavradio, preocupado com a repercussão que poderia ter no exterior. Nesse clima tão voltado para a lascívia, pode-se imaginar como a ausência de mulheres no palco criava circunstâncias inesperadas e estranhas, num país distante de tudo, onde as leis só eram levadas a sério quando conviesse. Um escritor inglês anônimo assim descrevia um espetáculo no importante teatro da rua dos Condes, no Rio de Janeiro, em 1787:

Aqui vê-se uma alentada pastora de cândidas vestes originais, ostentando macia barba azulada e proeminentes clavículas, empunhar um ramalhete com uma mão capaz talvez de derrubar um Golias. Um rancho de leiteiras segue-lhe as enormes passadas, levando a cada movimento as saias acima das cabeças. Estiramentos, saltos e olhadelas assim nunca eu tinha visto nem espero tornar a ver.¹³

Em antigas crônicas sobre a temporada teatral ocorrida no ano de 1790, em Cuiabá (provavelmente a terceira maior cidade brasileira de então, com 30 mil habitantes, só menor que o Rio de Janeiro, com 100 mil habitantes, e Salvador, com 70 mil), era absoluta a ausência de atrizes. As personagens femininas das várias obras apresentadas durante um mês de festividade foram interpretadas por homens que, considerando a estabilidade dos elencos mesmo em se tratando de amadores, pareciam ter se especializado em papéis de mulher. Só nessa temporada, um certo Silvério José da Silva fez seis papéis importantes, representando a mitológica heroína portuguesa Inês de

Castro, além de uma certa princesa chamada Fênix; um cronista da época considerou-o, aliás, como “sendo singular” no papel de outra personagem feminina, uma certa Branca, na comédia *Conde Alarcos*. Outros que faziam papéis de princesas e rainhas foram Joaquim de Mello Vasconcelos, Manuel de Souza Brandão e Manoel de Barros, enquanto um certo Xisto Paes se especializava em papéis de criada, dama anônima, graciosa e cigana.¹⁴ Nessa mesma temporada em Cuiabá, houve até uma ópera, *Ésio em Roma*, preparada por um alfaiate e interpretada apenas por mulatos, sendo o papel feminino principal — Honória — desempenhado por Joaquim José dos Santos Nery, “músico de profissão, de voz e estilo” — voz essa cujo timbre seria, certamente, de soprano.¹⁵ É preciso, porém, não confundi-lo com os refinados castrati italianos que viviam em Portugal e foram trazidos na comitiva do rei d. João VI — em sua fuga para o Brasil, em 1808 — para cantarem na Capela Real. Conhecem-se pelo menos oito deles, de Giuseppe Gori e Giovanni Fasciotti a Angelo Tinelli, que atuaram também em espetáculos teatrais, no Rio de Janeiro, e foram elogiados por viajantes estrangeiros.¹⁶

O fenômeno do travestismo em teatro não ocorria apenas nos grandes centros urbanos. Em Porto Alegre, por volta de 1830, existiu uma certa Sociedade de Teatrinho, que mantinha em seu elenco alguns rapazes especializados em papéis femininos. Na mesma cidade, ainda por essa época, os cronistas mencionaram um certo Pedro Nolasco Pereira da Cunha, que era “inexcedível nos papéis femininos”. Também em Porto Alegre, o médico alemão Robert Avé-Lallement contou ter assistido, em 1858, a uma apresentação teatral beneficente, por um grupo germânico local, em que “as heroínas principais eram homens em trajes femininos, que aliás desempenharam bem os papéis de moças”.¹⁷

Também no estado do Maranhão conhecem-se programas de representações teatrais de meados do século XIX nos quais os homens faziam todos os papéis femininos — como um certo Augusto Lucci, que interpretava a personagem Doroteia, filha de um juiz, na ópera-cômica *A vendedora de perus*, apresentada em 1854 — e eu não pude confirmar se “peru” teria então o duplo sentido que tem hoje. Na cidade paulista de Franca, a abertura do novo

Teatro Santa Clara, em 1874, deu-se com a apresentação do drama *Luxo e vaidade*, de Joaquim Manuel de Macedo, sendo os papéis femininos desempenhados por homens.¹⁸ Claro que ninguém estranhava um costume perfeitamente inserido nos padrões de moralidade da época. Pelo contrário, o travestismo podia até mesmo atrair o público. Em 1886, a revista teatral de maior sucesso no Rio de Janeiro foi *A mulher-homem!*, de Valentim Magalhães e Filinto d’Almeida, contando a história verídica de um homem que se vestira de mulher para trabalhar como doméstica — interpretado pelo mais importante ator do momento, Francisco Correia Vasques, conhecido como Vasques. A popularidade dessa revista foi tal que serviu para lançar um novo ritmo: o maxixe (cruzamento do tanguinho brasileiro com o lundu), apresentado num de seus números musicais chamado “Um maxixe na Cidade Nova”.¹⁹

Do travestismo teatral não escaparam nem certas personalidades locais. Assim, na Bahia desse mesmo período, um provável membro da família de José Maria da Silva Paranhos, o emérito visconde do Rio Branco, “muito se salientou, fazendo em travesti os papéis de dama-galã, no conjunto Regeneração Dramática, fundado em 1854”.²⁰ Nesse mesmo grupo formou-se também Xisto Bahia, que se tornaria um dos maiores atores cômicos e compositores de modinhas/lundus do período — tendo sua carreira definitivamente impulsionada, em 1875, por Rui Barbosa, então diretor do Conservatório Dramático de Salvador.²¹ Ainda que atualmente possa nos parecer esdrúxulo, até a família real mantinha boas relações com o travestismo teatral. Ao passar pelo Rio de Janeiro em 1846, a vienense Ida Pfeifer compareceu ao quartel militar da rua dos Barbonos, para participar das comemorações do batizado da princesa Isabel, filha do imperador Pedro II. Aí ela assistiu então a números de dança executadas por exímias dançarinas “que outra coisa não eram senão os próprios soldados”.²²

Consagrada no ambiente teatral, a prática profissional do travestismo ocorria num contexto social nada inocente de disseminação da pederastia, que com certeza lhe adicionava conotações não exclusivamente profissionais. Vale lembrar que, já na primeira metade do século XIX, era comum e escandalosa, numa cidade como o Rio de Janeiro, a prática homossexual —

sobretudo no baixo comércio, onde imperavam os imigrantes portugueses, que muitas vezes mantinham casos de amor com seus empregados caixeiros. Em 1885, ficou famosa a trágica história de amor de um português de nome Cândido, viúvo de 26 anos. Por pretender se casar com uma senhorita com quem vinha namorando, ele foi assassinado a golpes de martelo por seu empregado e amante Alberico, brasileiro de 22 anos, com quem vivia. Alberico foi condenado a trinta anos de prisão, depois de um rumoroso processo judicial.²³

Entre os conhecidos pederastas de então, havia “tipos de reputação notória”, entre os quais um tal Brigadeiro L. P., que gostava de rapagões, a quem recompensava com “um patacão de 2 mil réis”. Sobre ele, o médico-higienista Pires de Almeida reportou uma anedota que circulava no Rio antigo. Vítima do ataque desse Brigadeiro, um cadetinho, já de calças abaixadas, retrucou-lhe: “General, V. Ex. é um covarde, pois ataca sempre pela retaguarda o inimigo!”. Ao que o Brigadeiro teria chorado, abandonando seus hábitos homossexuais a partir de então, para atirar-se aos braços de dançarinas, “que o deixaram na penúria”.²⁴ Outro pederasta célebre no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX era o chapeleiro Traviata, que buscava clientes nos teatros e no Passeio Público, à noite. Ganhou tal apelido porque gostava de cantar, com bela voz de contralto, a parte de Violeta, na ópera *La Traviata*, de Verdi. A partir daí, Traviata passou a imprimir seu apelido até mesmo no cartão de visita, que ostentava dois corações flechados e dois anjinhos beijando-se. Grande cantor de modinhas, ele conhecia óperas inteiras de ouvido e sabia assobiá-las com o timbre de flauta. E chegou a ser aproveitado numa peça cômica levada no teatro Gymnasio Dramático. Apesar de “efeminado ao extremo”, sempre mostrando seu “rosto bexigoso” pintado de branco-pérola e carmim, Traviata era conhecido como ativo e passivo.²⁵

Pires de Almeida mencionava ainda o conhecido ator Telles, que inicialmente mantinha “um bando de rapazes” especialistas em jogos acrobáticos, com os quais se apresentava em toda a província (estado) do Rio de Janeiro, mas também na corte (capital). Entre 1845 e 1855, Telles tornou-se um ator especialista em comédias de Martins Penna — nas quais “fazia rir a bandeiras despregadas” — mas também em tragédias shakespearianas.

“Uranista provecto”, cercava-se de “artistas noviços”, a quem vestia de dama nos espetáculos — e também em “seus aposentos particulares”. Pires de Almeida relatava que a pederastia coletiva era constantemente “assinalada e glosada” pelos jornais diários, ao reportar os escândalos. Chegava-se a atribuir a decadência da poesia do período à presença maciça dessas “aberrações da moral” entre os poetas mais jovens.²⁶

O sociólogo Gilberto Freyre conta que, em 1846, o cônsul de Portugal, barão de Moreira, andava tão preocupado em erradicar a prostituição masculina no setor comercial português do Rio de Janeiro que promoveu a importação de uma leva de prostitutas lusitanas dos Açores, logo sucedidas pelas polacas e francesas.²⁷ A partir daí, o fluxo de “mundanas” se intensificou. O mesmo higienista Pires de Almeida calculava que, entre 1867 e 1900, teriam entrado no Brasil, em média, 554 prostitutas estrangeiras por ano, “em detrimento de uma prostituição incomparavelmente pior, a prostituição masculina, que campeava até então com grande desassombro”, atingindo a população de origem portuguesa, formada quase toda de “campônios [...] que facilmente se deixavam seduzir”. Segundo ele, “a prostituição masculina diminuiu bastante, tendo por causa única o vertiginoso desenvolvimento da prostituição feminina”, que “nos últimos quarent’anos avolumou-se cada vez mais, com as sucessivas levas das fadistas importadas diretamente da Polônia e da Austro-Hungria”.²⁸

Curioso notar como os próprios edifícios teatrais acabaram entrando na cena homossexual do Rio de Janeiro, em meados do século XIX. Entre cafés, restaurantes, bilhares, portarias dos conventos, escadarias de igrejas, arvoredos do campo de Sant’Ana e casas de banhos frequentadas por “pederastas e uranistas de todas as classes, categorias e condições”, Pires de Almeida incluía também as entradas e porões dos teatros. Afinados com seu tempo, os próprios textos teatrais já refletiam essa realidade: certas comédias de Martins Penna, passadas no Rio de Janeiro, faziam referência à moda da infalível gravatinha vermelha no traje dos “invertidos” e ao largo do Rossio (atual praça Tiradentes) como “local predileto dos pederastas do tempo”.²⁹ Portanto, parecia haver uma relação mais ou menos subterrânea entre essas duas práticas — profissão cênica e homossexualismo —, cuja característica

comum era andarem contra a corrente, num ambiente preponderantemente masculino, como o teatro de então.

Mas, assim como a vivência homossexual no Brasil não estancou por causa da institucionalização da prostituição feminina, também o travestismo masculino não morreu com o crescimento da presença de mulheres nos palcos, conforme os costumes foram se liberalizando. Por um lado, reportaram-se atrizes lésbicas no Rio de Janeiro do século XIX — basta lembrar das “tríbadés” Suzana C. e Blanche, já citadas antes. Nas primeiras décadas do século XX, o teatro de revista carioca gozava de enorme popularidade ao mostrar suas coristas de pernas de fora, mas também *girls* travestidas de sevilhanos e piratas, formando pares com outras mulheres — como nos espetáculos *Secos & Molhados* e *Comidas, meu santo!*.³⁰ Por outro lado, o travestismo cênico dos homens continuou. No Recife, em 1922, durante as comemorações do Primeiro Centenário da Independência do Brasil, consta que foi encenada a comédia *A sogra*, de Aluísio Azevedo, cujas duas personagens femininas foram interpretadas por rapazes estudantes de direito.³¹ Aliás, o famoso folclorista Luís da Câmara Cascudo apontava o travestismo masculino até na tradicional dança popular nordestina do bumba meu boi, considerada “o primeiro auto nacional na legitimidade temática e lírica”, de poderosa penetração entre os índios aculturados mas também entre os mestiços, crioulos e mamelucos. Apesar de incluir uma mulher cantadeira, o bumba meu boi originário costumava ser dançado apenas por homens, que se fantasiavam para interpretar as figuras das damas presentes. O clima masculino era acentuado pela constante ingestão de cachaça, enquanto se dançava às vezes por oito horas seguidas. Cascudo atribuiu a origem de tal fato menos aos preceitos de d. Maria I, que proibiam mulheres no palco e nas festas públicas, e mais à “impossibilidade do auxílio mulheril nas circunstâncias sociais em que nasceu o auto”, ou seja, as zonas canavieiras e fazendas de gado nordestinas.³² A folclorista Oneyda Alvarenga cita também certos reisados populares em que existem personagens travestidos, como o de Siá Maria Teresa, interpretado por um rapaz vestido de mulher que dá umbigadas nos dançantes e acaba sendo despido pelos outros homens, até fugir envergonhado, em trajes menores.³³

Na vida brasileira, parece que essa modalidade de travestismo teatralizado evoluiu por duas vertentes diversas. Uma — meramente lúdica — floresceu, de modo esfuziante, no Carnaval (como se verá mais adiante), protagonizada por homens (inclusive pais de família) vestidos com roupas de suas esposas (ou irmãs, ou mães, ou amigas), durante pelo menos três dias por ano. Já em 1835, no Rio de Janeiro, era possível encontrar uma firma francesa vendendo grande sortimento de disfarces, entre os quais se incluíam “peitos de senhoras para homens que queiram vestir-se de mulher”.³⁴ Em sua autobiografia, Julia da Silva Bruhns Mann (a mãe do escritor alemão Thomas Mann, nascida em 1851, na cidade de Paraty, onde viveu até os sete anos) narra uma das primeiras lembranças de sua infância brasileira. Durante um Carnaval, a pequena Dodô (seu apelido) assistia da varanda de uma casa, ao mesmo tempo que apanhava de um cestinho limões de cheiro — pequenas bolas de cera coloridas, cheias de água em geral perfumada — e os atirava sobre os foliões que passavam. Em meio à “alegria selvagem nas ruas”, mascarados dançavam ao som de músicas estridentes, tocadas por diversos instrumentos. Entre os foliões, a pequena Dodô notou uma mulher de vestido muito curto e colorido; de repente, a estranha dama parou e “muito ousadamente” apoiou o pé sobre uma pedra, para amarrar o sapato, antes de prosseguir. Dodô espantou-se com seu andar nada feminino e só mais tarde compreendeu que se tratava de um homem travestido.³⁵

Na mesma década, o delegado de polícia da corte acabou proibindo que indivíduos andassem mascarados pelas ruas, das dez da noite às quatro da manhã. Obviamente, a proibição não durou.³⁶ E as fantasias se institucionalizaram. No Carnaval de 1884, a *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, reportava que a recém-fundada sociedade Ginástica Francesa iria oferecer um baile trimestral travestido, mas com o disfarce facultativo.³⁷ No começo do século xx, era famoso o bloco carnavalesco de artistas e escritores que saía do Café Papagaio, no centro da cidade, frequentado por gente como Chiquinha Gonzaga e Ernesto Nazaré (que lá tocavam) ou Lima Barreto, Luis Edmundo, Martins Fontes, Olavo Bilac etc. Entre outros personagens do seu bloco, era fundamental a presença de um certo Cordeiro Jamanta travestido de baiana, com “duas abóboras-d’água compondo a linha do seio farto”.³⁸

Em 1913, o Clube dos Democráticos apresentava entre seus foliões o grupo As Marrequinhas, com homens travestidos de damas — não por acaso, “marrequinha” era um dos nomes com que se designava popularmente o órgão sexual feminino.³⁹ Em 1921, durante o famoso Baile dos Artistas, no Teatro Fênix, a revista *Careta* flagrava detalhes curiosos, como o compositor Jaime Ovale fantasiado de São João Batista, dançando com uma Salomé mulata, fantasia usada por um conhecido folião do período.⁴⁰ Foi num outro Baile dos Artistas, aliás, que o famoso pintor Cândido Portinari apareceu fantasiado de menina — e assim se deixou fotografar.⁴¹

Deve-se lembrar aqui a opinião de Gilberto Freyre, um dos mais importantes sociólogos brasileiros, de que o travestimento carnavalesco é uma “fantasia freudianamente significativa”, ostentando mediante um “acréscimo artificial” sua identificação “com uma desejada figura de mulher”. Nos antigos carnavais brasileiros, ele apontava esses artifícios de fantasia como atrativos claramente homossexuais.⁴² E deixava claro que as fantasias e máscaras do Carnaval ofereciam oportunidade para “outros reprimidos” se expandirem. Segundo Freyre, o Carnaval patriarcal cumpria uma função semelhante à da confissão: era um “meio de desobstrução psíquica e social”, para livrar a população de “recalques, ressentimentos e fobias”.⁴³

A outra vertente do travestismo voltou-se para um objetivo mais profissional, com o surgimento nos palcos do ator-transformista, que passou a viver profissionalmente da imitação de mulheres e, com frequência, tornou-se travesti também na vida cotidiana. Em 1921, *O Estado de S. Paulo* noticiava, no palco do Cine São Paulo, um espetáculo de Darwin, famoso “imitador do belo sexo”, como se dizia então — e que certamente, em seu pseudônimo, fazia piada com a teoria evolucionista do cientista inglês Charles Darwin. O ator Ramos, outro “imitador do belo sexo”, apresentava-se no Teatro Apolo, em 1922; dois anos depois, ainda havia notícias do seu sucesso nos palcos de São Paulo. Em 1926, o mesmo jornal anunciava *O olho da providência* (e que olho seria esse que a tudo provê?), espetáculo interpretado por um travesti, provavelmente o ator Palmeirim, no Teatro Boa Vista.

Curiosamente, até o então recente e — sob tantos pontos de vista —

recatado cinema brasileiro absorveu essa forma de travestismo profissionalizado, que era o transformismo. Em 1923, foi realizado no Rio de Janeiro e lançado em todo o país o filme *Augusto Aníbal quer casar*, de Luiz de Barros, com o cômico Augusto Aníbal fazendo o papel de um “rapaz de coração ardente”, ansioso por se casar. Cansadas de serem assediadas por ele, algumas mulheres resolvem dar uma lição em Aníbal; vão à casa do ator-transformista Darwin, que se dispõe a se fazer passar por uma linda moça, e escrevem a Aníbal, pedindo que compareça imediatamente, para se casar. Augusto Aníbal acode ao endereço combinado e lá encontra Darwin vestido de mulher, além de um falso padre, prontos para a cerimônia de casamento, que se realiza a seguir. Durante a lua de mel, no entanto, Darwin começa a falar e andar como um homem comum. Diante do equívoco, Aníbal entra em pânico e foge de camisa e ceroulas “pelas ruas da cidade, pelo cais e até pelo mar, dentro de um aeroplano no qual se refugiou, resolvido a ir procurar noiva... no céu”.⁴⁴

No decorrer dos anos, certamente houve muita gente que não teve pânico nem fugiu. Sintoma disso é que o travestismo masculino proliferou tanto no século XX que passou do palco para as ruas e, num movimento inverso, procurou se legitimar, de volta aos palcos, buscando função nos espetáculos transformistas. Adiante, estarei me referindo mais especificamente à sobrevivência dos travestis fora dos palcos. Por ora, basta dizer que travestis-atores puderam encontrar espaço profissional mais amplo nas revistas musicais que, a partir de meados do século XIX, invadiram os palcos brasileiros e aí proliferaram. Oriundo da França, mas devidamente digerido e transformado no Brasil, esse gênero teatral abasileirou-se, passando em revista os acontecimentos, ideias e costumes da época, tudo de forma cômica. Através das revistas musicais, lançavam-se canções de Carnaval e novas belezas, que se tornavam padrões de beleza nacional. O público acorria para ver nos palcos as mais belas vedetes, que se exibiam em roupas sumárias, dançando em meio a cenários luxuosos que incluíam fontes luminosas — tudo ao som de grandes orquestras. Até mesmo autores famosos se especializaram em escrever para o teatro de revista — Artur Azevedo e Gastão Tojeiro, por exemplo.⁴⁵ Com o tempo, porém, seu luxo e qualidade

caíram muito, e o que era cômico tornou-se simplesmente obsceno, indo evoluir, já em meados do século xx, para o chamado teatro de rebolado, no qual piadas pornográficas se misturavam com virulentas críticas políticas. Assim, o teatro de rebolado tinha tudo para absorver o travesti — como fez. Depois, já em absoluta decadência graças à concorrência da televisão e dos filmes pornô, o teatro de rebolado teve seu sucedâneo natural no show de travestis que veio se impondo na cena teatral brasileira.

A partir da década de 1960, mesmo enfrentando o desemprego, o baixo nível dos espetáculos e os salários de fome, os travestis passaram a contar com um espaço mínimo, enquanto atores. Por exemplo, o travesti Nádia Kendall (homenagem à norte-americana Kay Kendall) orgulhava-se de estar registrado como ator-transformista tanto no Ministério do Trabalho como no Sindicato dos Artistas; aliás, Nádia (que em 1979 tinha 44 anos) trabalhou por mais de vinte anos em shows de travesti, a partir da famosa revista *Les Girls*, que na década de 1960 ficou em cartaz por um ano no Rio de Janeiro. Além de espetáculos mais comuns em pequenos teatros de bas-fond, nas grandes cidades passaram a existir elencos regulares de travestis também em certas boates gueis. Em 1980, das seis revistas em cartaz no Rio de Janeiro, quatro eram shows de travestis. São famosos os shows com pitadas escatológicas do gordíssimo e pioneiro transformista carioca Laura de Vison, algo inspirado no legendário travesti americano Divine. É verdade que, além de improvisada, a estrutura de um show costuma ter poucas variações, numa pobreza de recursos que leva o travesti a se desdobrar em cômico, bailarino e cantor. Talvez essa maleabilidade, que barateia os custos de produção, seja o que permitiu a existência e a persistência de alguém como Brigitte Blair, empresária de shows de travesti, que até a década de 1980 mantinha uma média de trinta empregados em seus dois teatros no Rio de Janeiro. Houve shows de travesti que obtiveram grande sucesso, como *Mimosas até certo ponto*, que ficou três anos em cartaz. Seu público oscilava entre homens solitários e casais de meia-idade, geralmente pobres, que se compraziam em rir dos palavrões e das piadas pesadas.

Quanto aos shows luxuosos, que existiram até meados da década de 1980, eles se concentravam no Rio de Janeiro, onde alguns empresários tentaram

receitas de sucesso, apresentando o travesti como peça fundamental de consumo. *Gay Fantasy*, *Rio Gay*, *Travesti S. A.* eram shows com um texto escrito especialmente, trilha sonora requintada, danças cuidadas e guarda-roupas verdadeiramente deslumbrantes, empregando requisitados profissionais (como a diretora Bibi Ferreira e o cenógrafo Joãozinho Trinta, responsável pelo sucesso de mais de uma escola de samba carioca). Geralmente, os textos não ultrapassavam a frivolidade do travesti-estereótipo, procurando sempre situações exóticas, a partir desse curioso estilo de vida assentado na ambiguidade andrógina que fascina as pessoas desde as mais remotas eras. Assim, por exemplo, aproveitando-se do sucesso de filmes como o americano *Victor ou Vitória?*, o show *Travesti S. A.* invertia o sentido da ambiguidade, colocando em cena os travestis vestidos com casacas e gravatinhas-borboleta, a dar depoimentos sobre sua masculinidade agora exposta.

Se não sobrava muita imaginação a esses espetáculos — que viviam do brilho mais convencional —, parece que a fórmula de sucesso deu certo: *Gay Fantasy*, o primeiro da série, ficou mais de um ano em cartaz, percorrendo todo o país. Talvez em consequência dessa notoriedade de alguns, o travesti-ator acabou mergulhando, vez por outra, em produções mais intelectualizadas. A consagração ocorreu em 1980, quando o famoso travesti Rogéria ganhou o Troféu Mambembe, outorgado pelo Instituto Nacional de Artes Cênicas (Inacen), como revelação de atriz, no Rio de Janeiro, por seu trabalho na peça *O desembestado*, de Ariovaldo Matos. Outro caso famoso foi o de Andréa de Mayo, travesti milionário que afirmava orgulhosamente ter milhares de dólares em silicone aplicado no seu quadril de 114 centímetros. Andréa acabou interpretando o papel de um travesti no bem-sucedido musical de Chico Buarque, *A ópera do malandro*, inspirado em *A ópera dos três vinténs*, de Bertolt Brecht. Acentuando a conotação bas-fond do original, a puta Jenny, de Brecht, tornou-se o travesti Geni. Na montagem carioca, o personagem do travesti foi entregue a um ator de carreira. Na montagem de São Paulo, foi justamente Andréa de Mayo quem interpretou Geni. Isso parece, no mínimo, ter aumentado sua notoriedade. Andréa vangloriava-se de receber recadinhas de muitíssimos homens, de ter três

carros e um apartamento com piscina, além de ser sócia numa boate. Jurando não mostrar a nenhum amante o seu pênis (“a única falha da minha autenticidade”), Andréa/Geni manifestava um certo senso crítico quando afirmava: “A sociedade que me aponta na rua de dia deita-se na cama comigo à noite”.⁴⁶ Por volta de 1985, tendo surgido na cena underground e punk paulistana, o travesti Cláudia Wonder chegou a atuar numa deslumbrante versão teatral de *Nossa Senhora das Flores*, de Jean Genet, dirigida por Maurício Abud, na qual fazia o papel do Juiz, completamente nu, debaixo de uma mortalha de tecido negro transparente e portando asas igualmente negras. No mesmo ano, Cláudia Wonder interpretou a Camarada Verdade, na leitura dramática realizada por José Celso Martinez Corrêa da peça *O homem e o cavalo*, de Oswald de Andrade: aparecia também nu, carregado por dois militares.

Já na década de 1990, entraram em cena as drag queens, atuando a partir de um conceito mais flexível de travestismo. Além de atores-transformistas, eles se distinguem dos travestis comuns por andarem vestidos como homens, no cotidiano, e até exercerem profissões respeitáveis. Isso já vinha ocorrendo desde a década de 1970, em casos raros como o do transformista Laura de Vison — durante o dia, um pacato professor de história e, à noite, um animador de shows frenéticos em boates gueis. Já dentro de uma prática mais ampla e comum, nos anos 1990, a drag Kaká di Polly, por exemplo, trabalhava durante o dia como psicólogo, na área de sexualidade. A atuação das drag queens foi facilitada por englobar um componente lúdico e satírico semelhante ao das caricatas do Carnaval, o que as levou a transitar por áreas jamais imaginadas, como as concorridas festas de socialites, shows beneficentes e colunas sociais da grande imprensa. Em muitos casos, elas eram contratadas por boates, como agitadoras da noite, responsáveis por animar o público com suas estripulias. Foi assim que ficaram famosos os gêmeos idênticos conhecidos como Dolly & Dolly, que começaram agitando as noites da boate guei A Lôca, em São Paulo. A animação promovida pelas drag queens invadiu até o terreno político. Partilhando da nova consciência homossexual que emergiu na década de 1990, as drag queens têm tido presença marcante nas Paradas do Orgulho Homossexual, em São Paulo e no

Rio de Janeiro. Quando das eleições para governador de São Paulo, em 1998, elas chegaram a comandar coros em prol da candidatura de Marta Suplicy, durante seus shows em boates gueis.

22. Essas histórias de amor maldito

As primeiras referências homossexuais que se conhecem na literatura brasileira vêm do grande poeta erótico-satírico Gregório de Matos, que nasceu no século XVII, na Bahia, e foi chamado de Boca do Inferno, em razão de sua virulência. Famoso por perseguir sexualmente freiras e negras, Gregório de Matos cultivou inimigos, a quem “imortalizou” em seus versos mordazes, muitas vezes de expressão claramente homoerótica. No período que passou em Lisboa, satirizou o provedor da Casa da Moeda num poema cheio de trocadilhos, a começar pelo título “Marinícolas”, que mesclava o nome de sua vítima, Nicolau, com a palavra maricas. Começa por aludir de forma maldosa às “tão belas partes” desse “ninfo gentil”, que tem “humor meretriz” e, portanto, prefere olhar as calças em vez das toucas: “dado às lições [...] de pica viril”. Surpreendentemente, alude ao fato de que o tal sr. Nicolau “alugava rapazes ao povo”, montando tenda e escrevendo numa tabuleta: “ordenhadores se alquilam aqui” — em referência ao prazer ejaculatório que podiam provocar nos homens. Assim, teria ele iniciado sua fortuna como cafetão de prostitutas.¹ De regresso à Bahia, Gregório de Matos indispôs-se com o então governador-geral do Brasil, compondo-lhe o retrato cruel em poemas de incomparável ironia barroca. Além de chamá-lo de sodomita, fanchono, “merda dos fidalgos” e “vaca sempiterna”, Gregório descreve maldosamente seu corpo: “o cu vejo açoitado por nefando”;

notando-lhe vergões, faz referências a um presumível amante do governador, e pergunta: “Serão chupões/ que o bruxo do Ferreira/ lhe daria?”. Depois, num sarcasmo eivado de duplo sentido e preciosamente expresso, ele o chama de “cabra dos colchões/ que estoqueando-lhe os lombos,/ sois físgador de lombrigas/ nas alagoas do olho” — “olho” referindo-se ao cu, assim como “lombriga” metaforiza o pênis e “estoquear os lombos” seria uma referência à penetração anal.²

Já o caso do poeta romântico Álvares de Azevedo é o oposto dessa dicção explícita, por ter ele criado uma obra ao mesmo tempo cheia de orgias plagiadas de Lord Byron e de circunlóquios pudibundos, bem ao estilo do romantismo brasileiro. Manuel Antônio Álvares de Azevedo, que nasceu em 1831 e morreu antes de completar 21 anos, viveu aquilo que Mário de Andrade chamou eufemisticamente de “medo do amor entendido como realização sexual”.³ Menos por bisbilhotice do que por envolvimento pessoal com o tema, Mário (de quem falarei logo adiante) admite que, se analisada nos pormenores, a obra de Álvares de Azevedo poderia “nos levar a suposições psicopatológicas” — e com isso certamente alude à homossexualidade implícita do jovem poeta. Em seu contundente ensaio, Mário faz várias alusões indiretas a essa possibilidade: na obra de Azevedo, “a própria [...] repugnância com que julga a parte sexual do amor parece determinar nele, *se não mais*, pelo menos uma inexperiência enorme”.⁴

De fato, o interesse homoerótico não seria uma hipótese absurda no universo de Álvares de Azevedo, que devia estar bem informado sobre as muitas variantes do amor: apesar de inexperiente, era um leitor voraz dos autores malditos do romantismo. A propósito, o crítico Antonio Candido menciona a ambígua relação entre Satã e Macário, na peça homônima de Azevedo, que a seu ver contém “um toque de homoerotismo”.⁵ Quando carrega em seus braços o rapaz desmaiado, Satã faz elogios à sua beleza e lhe diz: “Se eu não fosse Satã, eu te amaria, mancebo...”.⁶ Na verdade, a vida de Álvares revela aspectos curiosos. Manifestava um amor obsessivo pela mãe e, em menor escala, por uma das irmãs, com quem se identificava. Em suas obras, sempre que menciona o amor às mulheres, usa expressões de amor filial — mesmo quando se refere às amantes que, como se supõe, nunca teve.

Genericamente, trata-as com um respeito quase cômico; em suas cartas a amigos, refere-se à mulher como uma santa, a quem se adora “mas não se ama”. Mário de Andrade atribui isso ao fato de Azevedo ter vivido “excessivamente entre saias, o que já é prejudicial pro desenvolvimento masculino dos rapazes”, fazendo assim inferências sutis sobre a virilidade do jovem poeta romântico.⁷ Se o tema da libertinagem parece central em sua obra, é porque tudo não passa, segundo o mesmo Mário, de “uma falsificação de teatro”, pois suas referências são claramente postiças e superficiais.⁸ Em suas descrições de noites ardentes com mulheres, fica patente a “falsificação sistematizada” (outra expressão de Mário de Andrade), a partir de uma imaginação febril de adolescente assustado ante o amor. Assim, em seu soneto “Minha amante”, é o poeta e não a mulher que se alvoroça feito uma virgenzinha, como se pode comprovar: “Desmaio-me de amor, descoro e tremo.../ Morno suor me banha o peito langue,/ Meu olhar se escurece e eu te procuro/ Com os lábios sedentos”.⁹

Apesar de cautelosamente não conclusiva, a análise de Mário de Andrade mostra que o descaso sexual de Álvares pelas mulheres — aliado ao seu gosto feminino, que prenunciava nele uma deliciosa mariquinha — complementava-se com certos fatos quase míticos da vida do poeta romântico, criado e educado por mulheres da família. Talvez por um pudor típico de sua época, Mário relatou apenas numa nota de rodapé — e ainda assim citando outro pesquisador seu contemporâneo — um rumoroso caso de travestismo de Álvares de Azevedo. Seu amor e identificação com a irmã mais velha, Maria Luiza, ou talvez um ciúme de origem complicada, levaram-no certa vez a comparecer a um baile de Carnaval, aos dezenove anos, vestido com as roupas dessa irmã. Mais ainda: apresentou-se assim ao cônsul francês, a quem Maria Luiza estava prometida. Conta-se que o cônsul se interessou pela “moça” mascarada e, “à espera de maiores favores”, levou-a para jantar a sós, quando então Manuel Antônio se identificou.¹⁰ Baseado nesse fato, aliás, Rubem Fonseca escreveu um brilhante conto no qual Álvares, recém-chegado do encontro travestido, está diante do espelho, tirando as roupas femininas, o colar, os brincos e a peruca, enquanto narra sua aventura à irmã.¹¹ A partir de diferentes fontes biográficas, Rubem

Fonseca substituiu o cônsul francês pelo conde de Fé d'Ostriani, representante no Brasil do Reino das Duas Sicílias e considerado homem “sem suficiente idoneidade” pela família de Álvares de Azevedo, que por isso lhe teria recusado a mão de outra filha, Mariana.¹² O curioso é que, mesmo contra o gosto da família, o jovem poeta cita várias vezes o conde de Fé em suas cartas; e parece ter mantido tal amizade, atestada pela dedicatória “Ao meu amigo o conde de Fé”, no seu poema “Itália” — em que chama esse país de “Pátria do meu amor!”.¹³ Para o salvarem de “inferências injuriosas”, certos biógrafos atribuem o episódio à veia satírica do poeta romântico e nunca à “personalidade de um efeminado”.¹⁴ Não é, em todo caso, o que pensava Mário de Andrade, que argutamente associou tal acontecimento ao desinteresse de Álvares de Azevedo pelas moças conhecidas; mesmo porque, se o jovem poeta as chamava de “bestas chucas”, feias, deselegantes e peçonhentas, não deixava de se interessar por seus vestidos de baile, que costumava descrever detalhadamente em suas cartas à mãe, relatando até mesmo o tecido com que eram confeccionados.

Além da extensa correspondência com a mãe, Álvares deixou cartas escritas para o amigo Luís Antônio da Silva Nunes, que fora seu companheiro de república estudantil e colega de estudos na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, em São Paulo, antes de se mudar para o Rio Grande do Sul.¹⁵ Tais cartas revelam um tom de ardente amor: “E bem longos três meses têm ainda que correr até que esta saudade se cale”, escreve ele a Luís. “É bem doce o pensamento de ter-se um amigo, ainda que ausente: é bem doce, mas duma tristeza desesperadora.” Ou então confessa-se impaciente: “Não irás pois a São Paulo comigo. Era-me o consolo viver lá contigo”. E acrescenta, magoado: “Luís, há aí não sei quê no meu coração que me diz que talvez tudo esteja findo entre nós. [...] Minha amizade, Luís, talvez tenha de viver de novo daquele meu passado de saudades”. E, num gélido pressentimento de sua morte próxima, diz: “Se algum dia eu morrer moço ainda, na minha febre de ambiciosas esperanças, há em algumas de minhas cartas a ti uma história inteira de dois anos, uma lenda, dolorosa sim mas verdadeira, como uma autópsia de sofrimentos”. E reclama: “Luís, é uma sina minha que eu amasse muito e que ninguém me amasse”. Comenta, muito literariamente, o amor das

mulheres, e acrescenta: “São sonhos — sonhos... Luís”. Então, despede-se: “Assim como eu te amo, ama-me. Não esqueças entre as campinas do Rio Grande [...] do teu amigo”.¹⁶

Dois anos depois ele morreu, quase de repente. Na parede do quarto de estudante, deixou escrita, premonitivamente, a data de sua morte, cujas causas aliás nunca ficaram claras; talvez tuberculose, talvez um tumor. Muitos afirmam que se deixou morrer de tristeza — na mesma cama da mãe. Apesar de admitir que Álvares nunca teve uma aventura sentimental com mulheres, o estudioso de literatura Brito Broca procura relativizar sua relação com Luís aludindo às grandes “amizades espirituais”, que eram comuns entre os românticos — e cita os casos de Goethe e Schiller, Byron e Hoog.¹⁷ Mas, em se tratando de Álvares de Azevedo, certos autores acreditam que ele desejou e conseguiu a própria morte, por puro desencanto. Já Mário de Andrade fazia essa inferência, dizendo a propósito: “suicida-se o mais bem-intencionadamente possível, certo de que a morte veio naturalíssima”.¹⁸ Numa idade, a adolescência, em que as demandas amorosas são tão intensas, esse “suicídio bem-intencionado” não poderia resultar da repressão de amores carnavais mal disfarçados em *amizades espirituais masculinas*? De algum modo, Mário de Andrade também apontava para tal possibilidade, quando se dizia convicto de que Álvares de Azevedo “teve não apenas temor, mas uma verdadeira fobia do amor sexual”.¹⁹

O grande mito literário relacionado ao homoerotismo fica por conta do romance *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, publicado em 1895, no qual apareceu pela primeira vez na literatura brasileira um protagonista negro e homossexual. De fato, a partir de 1870, nossos escritores incorporaram-se à luta pela “renovação das estruturas sociais e pelo reforço da identidade nacional”. Tal “missão civilizatória” acabou aproximando o discurso literário do discurso médico, na tentativa de trazer à tona os desvãos mais escuros da sociedade, para assim reabilitar (leia-se: controlar) o desviante. Correspondendo a esse esforço de codificação da marginalidade social por parte da medicina, surgiram na literatura naturalista (tão obediente aos ditames científicos) os primeiros personagens claramente caracterizados dentro de uma relação homossexual.²⁰

Em 1890, pouco antes de aparecer *Bom-Crioulo*, fora publicado no Brasil o romance *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, autor que deu início ao naturalismo literário brasileiro. Nessa obra, duas personagens femininas mantinham uma relação amorosa notável. Primeiro, porque acontecia entre uma prostituta (Léonie) e uma adolescente impúbere (Pombinha). Depois, é essa relação homossexual que deflagra a transformação da jovem Pombinha numa mulher, quando ela finalmente tem sua primeira menstruação, após o encontro amoroso com Léonie. Por último, a relação continuada entre ambas acaba dando à inexperiente Pombinha uma consciência rara da sua força como mulher e da fragilidade, inclusive sexual, dos homens — o que evidenciaria em Aluísio Azevedo “qualidades feministas”, segundo o antropólogo Peter Fry.²¹

Ao contrário de *O cortiço*, que apresenta o caso homossexual diluído num enredo diversificado, em *Bom-Crioulo* a relação amorosa entre dois rapazes constitui sua própria espinha dorsal e é dissecada à exaustão. O cearense Adolfo Caminha sabia do que falava, pois estudou na Escola Naval e seguiu a carreira de marinheiro, entre 1880 e 1888, tendo feito viagem de instrução pelas Antilhas e pelos Estados Unidos, a bordo de um cruzador brasileiro. Depois de voltar, ocupando já o posto de segundo-tenente da Marinha, protagonizou um sério escândalo ao se tornar amante da esposa de um oficial do Exército.²² Publicou *Bom-Crioulo* pouco antes de morrer de súbita tuberculose, aos 29 anos, em 1897. Grande admirador do naturalismo de Émile Zola, Caminha narra aí a história de amor entre um grumete branco, o adolescente Aleixo, e o marinheiro negro Amaro, também chamado de Bom-Crioulo.

Estruturado com rigor e escrito com elegância, o livro vai até o fundo na dissecação dessa paixão, inclusive com descrições detalhadas de atos sexuais entre os dois rapazes. E capta bem o clima da relação passional, desde o momento em que o negro recebe 150 chibatadas por ter defendido seu amante numa briga até o violento final em que, ao ser abandonado pelo efebo Aleixo, Bom-Crioulo enlouquece de ciúme e o assassina. O resultado é quase uma ópera *Carmen* às avessas, inclusive com todos os empolamentos melodramáticos; talvez por isso mesmo tenha permanecido não só legível

mas encantadoramente moderno, mais de um século depois.

Poucas vezes a literatura brasileira produziu uma obra tão corajosa e direta sobre amores proibidos. Num Brasil provinciano, recém-entrado na República, Caminha trata o amor homossexual com surpreendente naturalidade, como um dado específico e irrefutável, chegando até mesmo a criar uma legítima ternura entre dois homens do povo. É verdade que com frequência ele tece comentários estereotipados, que refletem os preconceitos científicos de sua época, sobretudo ao chamar os dois amantes de “seres doentios”. Assim, o negro submete o loiro como faria com uma mulher (“só faltam nele os peitos”); e a homossexualidade do Bom-Crioulo é mostrada como um componente selvagem de sua negritude — “negro é raça do diabo, que não sabe perdoar, não sabe esquecer”, diz uma personagem.²³ Entretanto, ali onde a ficção se deixa expandir, Caminha coloca-se quilômetros à frente do seu tempo. Durante várias décadas, esse livro ficou proibido em bibliotecas escolares e públicas. Segundo o biógrafo Sânzio de Azevedo, foram as cenas de homossexualidade explícita que causaram indignação, quando o romance saiu. Em sua história da Marinha brasileira, Gastão Penalva dizia que “a Armada em peso [...] leu o *Bom-Crioulo* e, com motivo, revoltou-se da sua nudez descritiva, da exploração [...] de um ambiente de vício e criaturas amorais”.²⁴ Os críticos literários condenaram o livro como imoral, entre eles José Veríssimo, um dos maiores do seu tempo.²⁵ Houve alguém, mais atrevido, que fez insinuações maldosas sobre a vida pessoal do autor, pois afinal “o sr. Caminha [...] já foi grumete como o seu louro Aleixo”.²⁶

Num artigo famoso, Caminha defendeu-se, dizendo-se vítima de “um verdadeiro ato inquisitorial da crítica”. Protestou que a arte não é imoral e que tudo o que escrevera eram episódios acontecidos e testemunhados enquanto trabalhava na Marinha. Citou inclusive livros anteriores a ele, que no Brasil e em Portugal trataram “do mesmo assunto” — por exemplo, o desconhecidíssimo brasileiro *Um homem gasto*, de Ferreira Leal (“com a diferença de ter o escritor arrancado o seu personagem à aristocracia de Petrópolis”). Afirmava também recusar-se a escrever aquelas cenas de alcova e bordel que os críticos cultuam.²⁷ Mas a condenação a *Bom-Crioulo*

continuou, pelo século xx adentro. Conta-se que, durante a ditadura de Getúlio Vargas e seu fascistoide Estado Novo (1937), a Marinha pediu a interdição de uma reedição do romance, que “foi apreendida [...] sob alegação de que se tratava de um livro comunista”, conforme relata Brito Broca.²⁸ A crítica, por sua vez, continuou torcendo-lhe o nariz, eivada de preconceito. Num ensaio de 1941, Valdemar Cavalcanti recusava-se a comentar o livro, “em nome de outras contingências que não as literárias”. E, acusando Adolfo Caminha de ter usado “modelos humanos [...] da pior qualidade”, acrescentava simplesmente: “Não aconselho a ninguém a leitura desse romance”.²⁹ Na década de 1950, a crítica Lúcia Miguel Pereira acusava Caminha de mau gosto ao tratar de um “tema abjeto [...] com pormenores de todo desnecessários”. Apesar de reconhecer no livro uma “terrível grandeza”, reclamava que o autor deveria ter “sabido insinuar certas cenas repulsivas”.³⁰

Tornado obra rara, *Bom-Crioulo* mereceu edições novas (e confiáveis) só na década de 1980. A partir daí, foi traduzido em países como Estados Unidos, Alemanha, França e México, sendo recebido com um entusiasmo jamais sonhado no Brasil. Winston Leyland, editor do livro nos Estados Unidos, disse se tratar do primeiro romance, em todo o mundo, a abordar o amor homossexual de forma direta, com coragem e audácia, fato confirmado pelo mexicano Luis Zapata, que o traduziu para o espanhol.³¹ Para Edward Lacey, seu tradutor americano, *Bom-Crioulo* é “uma das obras mais peculiares na ficção do século XIX”, ao lado de *Frankenstein*, de Mary Shelley, e *As afinidades eletivas*, de Goethe.³² A surpreendente atualidade do romance ficou evidente na marginalização que continuou vitimando-o no Brasil. Assim, quando de sua reedição em 1983, uma resenha do *Bom-Crioulo*, escrita pelo famoso crítico literário Léo Gilson Ribeiro, foi vetada pelos editores do *Jornal da Tarde*, de São Paulo, sob pretexto de que o tema desagradava aos donos do referido diário. Para o estudioso de literatura Horácio Costa, o massacre histórico em torno de *Bom-Crioulo* resultava de um rechaço premeditado ao tema “desviante” da homossexualidade, provocando uma “obnubilação de tipo ideológico”: em nome dos bons costumes e não da literatura, “tudo acontece como se nada tivesse acontecido”.³³ Daí a “conspiração de silêncio” que cercava esse romance e,

segundo o sociólogo Carlos Alberto Dória, tornou Adolfo Caminha o nosso maior “maldito”.³⁴

Semelhante maldição pesou sobre a vida e, às vezes, a obra de uma tríade de ilustres escritores do começo do século xx, com fama de homossexuais: Olavo Bilac, João do Rio e Mário de Andrade. Olavo Bilac era não só cultuado nas escolas e lido pelas crianças, como também o mais acadêmico e oficial dos poetas brasileiros, tendo inclusive composto a letra do Hino da Bandeira; em sua época, dele dizia-se, maldosamente e não tão em sigilo, que era “o maior pederasta do país”.³⁵ Quanto a Mário de Andrade, um dos papas da moderna literatura brasileira, sua fama de homossexual foi tão insistente quanto o patético esforço de sua família e de acadêmicos em esconder o fato. Sua obra contém referências homoeróticas, às vezes mais, às vezes menos veladamente. Escreveu contos falando de amores entre rapazes, de um garotinho que se fascina por um português bigodudo e de um belo carregador da Estação da Luz, quase michê.³⁶ Tem também uma lindíssima crônica de 1931, que começa assim: “É por causa do meu engraxate que ando agora em plena desolação. Meu engraxate me deixou”.³⁷ Dele se conhecem alguns lindos poemas cantando suavemente soldados e adolescentes. Há um cabo Machado, “moço bem bonito”, cuja presença “é como se a madrugada andasse na minha frente”; mas há também o “amor educado no inferno”, que provoca ora sensações delicadas (“Tudo o que há de melhor e de mais raro/ Vive em teu corpo nu de adolescente”), ora explosões sem freio (“desesperados na febre de amar/ Jorramos em lucilações fantásticas tremendas”).³⁸ No mais das vezes, porém, as referências homoeróticas caracterizam-se por angustiadas lamentações de um poeta que sofria de “mal de amor”, segundo suas próprias palavras.³⁹ Que mal seria esse? “Meus olhos se rasgam na volúpia de amor,/ Este profundo mal de amar indesejado”. Há insistentes buscas pela cidade de São Paulo: “As ruas devastam minha virgindade/ E os cidadãos talvez marquem encontro nos meus lábios”. E explica: “Caminhos da cidade,/ Corro em busca do amigo,/ Onde está?”. Aí então, conclama: “Oh vós, homens, que andais pelo caminho,/ Olhai-me, cercai-me todos, abraçai-me,/ Abraçai-me de amor e de amigo”. Mas, melancolicamente, constata: “Só eu no deserto das ruas”. Há nele uma

impossibilidade qualquer, inexplicada: “Eu nem sei mais se gozo, pois que o gozo/ Só pode ser medido em se sofrendo”. Seria ele próprio o responsável? “Tudo escondi no caminho da corrente de prata”, confessa, acrescentando: “Um desespero me arde, eu te repilo”. Ou os responsáveis seriam talvez os impossíveis objetos do amor, que o levam a reclamar: “Tudo amarga porque os homens/ Me amargaram por demais”; e insiste: “Nesta amargura visguenta/ Pelos homens! pelos homens!...”; para concluir, derrotado: “Eu quero amar a morte/ com o mesmo engano com que amei a vida”.⁴⁰

De fato, Mário sofria muito com os mexericos sobre sua vida sexual. Foi ridicularizado como “o nosso Miss São Paulo traduzido em masculino”, pelo grupo da *Revista de Antropofagia*, que Oswald de Andrade, seu antigo companheiro de vanguarda, liderava. Ali, as constantes cartas de Mário a jovens escritores e poetas, cuja amizade cultivava, foram maldosamente tachadas de “cartas de amor”, enquanto se criaram inferências zombeteiras a partir do poema “Cabo Machado”, tido como confissão daquele “amor gostosíssimo” pelos soldados.⁴¹ No calor da disputa pela liderança do movimento modernista, Oswald de Andrade saiu-se com uma de suas tiradas cafaíjastes ao dizer que “Mário parecia um Oscar Wilde, por detrás”.⁴² Apesar das inúmeras tentativas de reaproximação, Mário jamais perdoou Oswald: “Ele que vá à reputa e triputa que o pariu”, afirmou numa carta, alguns meses antes de morrer de infarto, em 1945.⁴³

Mário de Andrade deixou lacrada uma parte de sua correspondência, que por cláusula testamentária só deveria ser aberta em 1995, cinquenta anos após sua morte. É claro que tal providência passou a gerar uma enorme curiosidade. Alegando se tratar de matéria “de muita controvérsia”, criou-se uma comissão formada por acadêmicos e familiares do escritor para abrir os documentos e deliberar sobre sua publicação.⁴⁴ Quando isso enfim ocorreu, as especulações só aumentaram, provocadas por um patético jogo de cena que mais revelava do que ocultava a homossexualidade de Mário de Andrade. Ainda que aberta a correspondência, o conteúdo de cada carta só poderia ser revelado com a autorização expressa da família.⁴⁵ Como se não bastasse, foram encontradas cartas com rasgões, partes arrancadas, trechos recortados à tesoura, linhas semiapagadas, sem falar do desaparecimento de um lote da

correspondência trocada semanalmente entre Mário e seu amigo íntimo Manuel Bandeira, durante mais de vinte anos.⁴⁶ Sabia-se da existência de pelo menos uma dessas cartas “sumidas”, que ainda se encontrava lacrada — por ordem expressa dos amigos doadores — sem data para ser aberta.⁴⁷ Sobre seu conteúdo, os especialistas desconversavam, mas especulava-se que nela Mário revelaria a Bandeira seus casos homossexuais — confiança muito viável entre ambos, mesmo porque se conhece uma outra carta em que Bandeira aconselhava Mário a censurar seus poemas referenciados a amores masculinos.

Apesar do cerco, pipocaram confirmações da homossexualidade de Mário de Andrade, sem qualquer intenção de difamar sua “imagem”, mas simplesmente para resgatar a verdade e, no dizer do professor Davi Arrigucci Jr., permitir uma melhor compreensão de sua obra.⁴⁸ O escritor Antonio Callado, que ainda jovem o conhecera no Rio de Janeiro, contava como Mário “tinha que manter uma linha diferentíssima”, para contornar os mexericos que o tachavam de homossexual.⁴⁹ Extremamente pudico, seu ex-secretário mencionava apenas “aquela coisa muito triste do Mário”, para explicar o motivo da ruptura com Oswald de Andrade.⁵⁰ Mais direta foi a escritora Rachel de Queiroz. Tendo convivido com Mário no Rio de Janeiro, Rachel acreditava que ele se tornara muito infeliz por não ter se assumido homossexual, o que “era um fato notório entre todos nós”; e complementava: “A gente sentia isso nele, era visível”.⁵¹ Em suas memórias, Rachel atribuiu ao “sufocado homossexualismo” o vazio da vida pessoal de Mário, que acabava escrevendo compulsivamente aos amigos, muitos dos quais jovens escritores que o veneravam. Em seu curto exílio carioca, trabalhando no Instituto Nacional do Livro, Mário de Andrade sofria com seu chefe, Augusto Meyer, que em suas constantes bebedeiras o agredia, chamando-o de mulato viado — “coisa que ele era, mas ninguém dizia”, conta Rachel.⁵²

Observações semelhantes foram feitas pelo jornalista Moacir Werneck de Castro, ao apontar “um componente homossexual” na personalidade de Mário, com quem conviveu no Rio de Janeiro. Para ele, integrante do grupo de jovens escritores cariocas que cortejavam o escritor modernista, parecia “natural” e “próprio de sua personalidade” que Mário falasse com certo

dengo amaneirado, repetindo “Ah, que gostosura!” ou escandindo as sílabas quando dizia “Uma de-lí-cia!”. Quanto ao sofrimento quase suicida de Mário, Moacir o via como “resultante de uma sexualidade irrealizada [...] que ele sublimou, movido por um pudor extremo, ao qual os freios sociais da época davam maior força repressiva”.⁵³

Nesse mesmo sentido, o crítico Sérgio Milliet, contemporâneo de Mário de Andrade, mencionava o amor à cidade de São Paulo, tão presente em sua obra, como sublimação do amor sexual, com “raízes na ordem psicanalítica”.⁵⁴ Aliás, para o crítico João Luiz Lafetá, a poética de Mário de Andrade se assenta sobre uma grande variedade de máscaras, que implicam símbolos fálicos, desejo de castração, sadismo e oralidade sexual, em busca de uma “vitória completa do princípio de prazer”.⁵⁵ De fato, oscilando entre a rigidez de conduta e uma “assombrosa, quase absurda” sensualidade, às vezes Mário (em suas próprias palavras) entrava em períodos “da mais grandiosa volúpia”, alternando-se com “o delírio de uma consciência de culpa”.⁵⁶ Nos anos de 1980, o cineasta Joaquim Pedro de Andrade causou escândalo ao relatar publicamente um episódio envolvendo essa “volúpia” do escritor paulista, em seu exílio no Rio de Janeiro. Inquirido sobre música, por um amigo, Mário teria respondido: “Para mim, não existe música mais bonita do que o ruído do cinto de um fuzileiro naval batendo na cadeira de um quarto de hotel da praça Mauá”.⁵⁷

Mas não foi só no Rio de Janeiro que o vulcão explodiu. Em carta a seu amigo, o pintor Lasar Segall, Mário contava do Carnaval que passou no Recife, em 1929, descrevendo-o como “um sabat legítimo” no qual “não há preconceito que resista, e por mim fiz as coisas mais inconcebíveis deste mundo”.⁵⁸ Relatou, com excepcional riqueza de detalhes, como tinha feito “amigos de improviso”, além de seus amigos recifenses, com quem passou noites dançando frevo, cheirando cocaína, éter e tomando Sedol, no seu quarto de hotel ou em pensões no cais, saboreando a “luxúria até seis da manhã”.⁵⁹ De resto, muito discreto sobre sua vida íntima, o incorrigível solteirão que foi Mário de Andrade confidenciava, em carta a um amigo, alguns anos antes de morrer, aos 51 anos: “Ando bebendo muito para esquecer, que mal? Não sei. Não sei o que é que eu tenho ou que não tenho. É

um grande mal vagarento, um grande desgosto escuro...”.⁶⁰ Tratava-se, certamente, da mesma síndrome que ele apontara, quase um século antes, em Álvares de Azevedo. Exceto que o poeta romântico mereceu melhor sorte. Mário de Andrade foi vítima de um verdadeiro conluio de censores paranoicos, que cercaram sua vida, atuando sobre seu cadáver como abutres zelosos da própria “honra”, em nome da qual têm tornado “indigno” o passado do maior escritor modernista do Brasil — tal como já lhe tinha sido feito em vida.

Em 2001, a Edusp lançou parte da correspondência, até então proibida, entre Mário de Andrade e Manuel Bandeira. Mas a tal carta misteriosa não constava da edição. Evidenciava-se aí, mais uma vez, a pressão constrangedora, quando não ridícula, para ocultar a homossexualidade de Mário, décadas após sua morte. Pretextava-se que tal revelação não interessava para entender sua obra ou, na pior das hipóteses, implicava uma tentativa de “manchar sua memória” — expressão de praxe nos argumentos pudicos de virgens ruborizadas. Em junho de 2015, a Controladoria-Geral da República (CGU) finalmente determinou a abertura e revelação imediata do conteúdo dessa carta, que se encontrava fechada a sete chaves em algum armário da Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro. Porém, quando se abriu a carta, a expectativa de que Mário revelasse de modo explícito sua homossexualidade não aconteceu.⁶¹ Ao contrário, deparou-se com circunvoluções e digressões que deixavam clara a dificuldade de Mário de falar do assunto com naturalidade, mesmo em confidências a um amigo. Senão, veja-se um trecho da missiva “reveladora”, mantendo a grafia do autor:

Si agora toco neste assunto em que me porto com absoluta e elegante discrição social, tão absoluta que sou incapaz de convidar um companheiro daqui a sair sozinho comigo na rua (veja como tenho minha vida mais regulada que máquina de precisão) e si saio com alguém é porque esse alguém me convida. Si toco no assunto é porque se poderia tirar dele um argumento para explicar minhas amizades platônicas, só minhas.⁶²

Essa carta evidenciava, sim, os conflitos de Mário num ambiente hostil e seu esforço constante em se defender dos fuxicos que corriam no mundinho intelectual paulista, a começar por seu ex-amigo Oswald de Andrade. À parte

essa evidência, no fim das contas a correspondência ocultada por tanto tempo revelava mais sobre a pudicícia moralista que ainda marcava certa intelectualidade, em pleno século XXI, do que sobre o homoerotismo que sua obra demonstrava aos olhos providos de suficiente sensibilidade. De certo modo, pode-se dizer que o mesmo clima hostil dos tempos de Mário continuou a existir na suposta elite pensante, cuja culpa cristã e homofobia provinciana se projetaram por décadas seguidas sobre a sombra do grande escritor modernista.

Quanto ao carioca João do Rio, trata-se de um curiosíssimo (e por muito tempo esquecido) escritor que morreu em 1921, aos quarenta anos. Jornalista famoso, membro da Academia Brasileira de Letras e fundador da Sociedade Brasileira de Autores Teatrais (Sbat), João do Rio — pseudônimo de João Paulo Coelho Barreto — provocou escândalos em vida. O primeiro deles ocorreu quando de sua estreia precoce como escritor: mal completados os dezoito anos, fez publicar dois contos de fortes alusões homoeróticas. No primeiro, “Impotência”, um velho efeminado recordava seus frustrados amores por colegas do colégio e por seu jardineiro; o segundo conto, “Ódio”, narra em clima morbidamente construído a obsessão de um rapaz movido pelo “delicioso prazer de espancar” um colega, como para quebrar o espelho que reflete “o desespero do amor”.⁶³

João do Rio foi chamado de “Oscar Wilde tupiniquim”, pelo seu culto ao esteticismo decadentista e à vida social mundana, que ele retratava em suas crônicas jornalísticas, mas também por sua conhecidíssima homossexualidade.⁶⁴ Obeso, mulato, homossexual e afetado, em vida João do Rio tornou-se objeto preferencial de intrigas e zombarias: dele se publicou anonimamente a notícia de que “fora colhido em flagrante, num terreno baldio, quando entregue à prática de atos imorais, tendo como parceiro um soldado de polícia”. Por ocasião do ingresso de João do Rio na Academia Brasileira de Letras, o poeta Emílio de Menezes compôs uma quadrinha alusiva à sua “frescura”: “Na previsão de próximos calores/ a Academia, que idolatra o frio/ Não podendo comprar ventiladores/ Abriu as portas para o João do Rio...”.⁶⁵ Seu contemporâneo Antônio Torres, que já o xingara publicamente de “larva nojenta”,⁶⁶ ridicularizou a fundação do seu jornal

Pátria, que deveria se chamar *Mátria*, “porque em se tratando de [João do Rio] tudo é feminino”.⁶⁷ E Humberto de Campos, que o perseguiu sadicamente em sua coluna jornalística, escreveu que João do Rio usava “anquinhos” (peça do vestuário feminino para acentuar o volume das nádegas).⁶⁸

Com edições esgotadas ou raras por décadas, João do Rio era pouco mencionado nos compêndios de história da literatura brasileira. E quando acontecia alguma menção, de modo bastante depreciativo, declarava-se que sua obra “pertence inegavelmente à sublitteratura”.⁶⁹ Cronista do processo de modernização do Rio de Janeiro (por ele denominado “Frívola-City”),⁷⁰ seus contos e romances cultivavam a ambiguidade e o paradoxo, para retratar os esnobes cheios de “vícios elegantes”, frequentadores dos *five o'clock teas*, “sempre com um pé nos transatlânticos”. Dândi tropical, João do Rio usava “perfumes inebriantes” e vestia ternos verdes, para imitar os personagens do francês J. K. Huysmans, um de seus autores prediletos, ao lado de Oscar Wilde (de quem traduziu várias obras).⁷¹ Com seus gostos extravagantes, não escondia a nostalgia do Paraíso Perdido europeu e, à semelhança de Álvares de Azevedo, comportava-se como um exilado em seu próprio país — o que se refletia em seu estilo “desfocado”.

Essa sensação de estar fora do lugar era evidentemente acentuada por sua vivência homossexual. Além de tudo, João do Rio gostava de visitar os *bas-fonds* e morros cariocas, fascinado pelos “vícios inomináveis da ralé”, que alimentavam nele um outro tipo de nostalgia: a pureza primitiva, na qual pecar é divertido. A partir daí, ele criou um mundo povoado de foliões devassos e cruéis, condes e barões excêntricos, atrizes cinicamente em busca de sucesso, lado a lado com homens ambíguos que requebram os quadris, putas históricas, anarquistas, ciganos debochados, chineses fumadores de ópio, ladrões promíscuos.

Mas, com João do Rio, entrava em cena sobretudo uma questão de estilo. O real era por ele captado numa linguagem sinuosa, distorcida, defasada; e vertido ficcionalmente de forma labiríntica. O resultado foi uma literatura em dissonância, a caminho do desvio. A sinuosidade de seu discurso revelava-se na abundância de neologismos, na construção afetada das frases e na

expressão sempre carnavalesca ou travestida em seu contrário. O decadentismo de João do Rio era o oposto da complacência, assim como sua aparente futilidade era provocadora, inventiva. Tudo isso, a meu ver, aproxima-o exemplarmente do maneirismo do *camp* anglo-saxônico, tão fronteiro a certa prática homossexual enquanto experiência no artifício e na máscara.⁷²

Infelizmente, João do Rio nunca foi examinado sob essa ótica. Ainda assim, começou há algum tempo um processo de reabilitação de sua obra, entusiasticamente saudada pela professora de teoria literária Walnice Nogueira Galvão, que se enquadra entre “seus velhos fãs”.⁷³ Tal redescoberta ocorreu em várias áreas, inclusive as mais inesperadas. Estudiosos da vida privada encontraram nos livros de João do Rio uma riquíssima fonte documental dos costumes brasileiros do começo do século xx. Felizmente, grande parte de sua produção, além de coletâneas, foi republicada. As repercussões não se restringiram à literatura. No filme *Tabu* (1982), Júlio Bressane — grande cultor do cinema de poesia no Brasil — chegou a conectar João do Rio com o mago da antropofagia literária, Oswald de Andrade, e com o mago da irreverência musical, Lamartine Babo, numa deliciosa homenagem à perversão da linguagem.

Curiosamente, foi ainda o cinema que procurou desvendar e tirar do olvido a obra de outro literato maneirista a seu modo: o enigmático Lúcio Cardoso — cujos personagens gostam de habitar a sombra, mas uma sombra teatralizada. Se Lúcio Cardoso (mineiro radicado no Rio de Janeiro, morto em 1968) oscilava entre o misticismo e o paganismo, seus personagens estão envoltos num clima de maldição mal explicada, difusa, inacabada. Seu estilo sem rigor adéqua-se perfeitamente a essa metafísica melodramática, esse espiritualismo decadentista que percorre seus escritos. O resultado, também aqui, é uma espécie de maneirismo moderno, em que as sinuosidades e o falso são levados a sério. Por várias vezes o cinema brasileiro adaptou obras suas na tentativa de verter em imagens a indefinível essência de Lúcio Cardoso, homossexual atormentado pelo fascínio-medo do proibido. Curiosamente, o esforço partiu de homens que foram seus amigos ou amantes, caso do cineasta Luiz Carlos Lacerda, que aos dezesseis anos se

apaixonou pelo cinquentão Lúcio Cardoso, com quem manteve uma conflituada relação amorosa.⁷⁴

Mas foi sem dúvida o cineasta Paulo César Saraceni quem chegou mais perto do universo de Lúcio. Uma das maiores belezas do antigo Cinema Novo e de certo modo seu velado símbolo sexual, Saraceni teve contato direto com Lúcio, correndo mesmo a lenda de que o escritor o teria descoberto como típico garotão de praia, no Rio de Janeiro. Fizeram juntos um dos mais instigantes, extraordinários e esquecidos filmes do Cinema Novo: *Porto das Caixas*,⁷⁵ em que uma mulher planeja matar o marido decadente e procura amantes que aceitem essa incumbência. No final, ela descobre que é mais forte que todos eles e acaba ela própria assassinando-o a machadadas; vai embora feliz, impune, liberada. Tudo num clima pastoso, de raro expressionismo tropical.

Foi também Saraceni quem filmou *Crônica da casa assassinada*, o mais admirável, retorcido e bem-acabado romance de Lúcio Cardoso. No filme daí adaptado, *A casa assassinada* (feito em 1971), a bicha Timóteo, glamorosamente decadente, envelhece trancada num quarto onde sua aristocrática mas empobrecida família de fazendeiros procura esconder o rebento anormal. Timóteo, que se veste com as roupas da mãe falecida, sente frêmitos de liberação quando chega à fazenda sua nova cunhada, Nina — interpretada por uma eletrizante Norma Bengell. No final, com a morte inexplicada de Nina, Timóteo abandona seu refúgio-prisão e irrompe na sala do velório carregado como um príncipe e travestido como uma prima-dona da belle époque. Diante do olhar atônito dos fazendeiros presentes, ele se atira sobre o caixão da morta e declara seu amor pelo filho de Nina. Dramalhão que oscila entre a sordidez, o deboche e a fé mais absolutamente perdida, *A casa assassinada* é também uma obra sobre a confluência entre sanidade/pecado, amor/morte, demônio/anjo. No filme, aliás, a inadequação e o desvio são incorporados ao seu próprio estilo, numa abordagem estética deliberadamente frouxa.

Na literatura brasileira contemporânea, há numerosas referências homoeróticas esparsas, em muitos escritores. Os romances do baiano Jorge Amado, por exemplo, apresentam bichas populares; basta lembrar *Capitães*

da areia (1937), em que uma quadrilha de delinquentes caracteriza-se por várias relações homossexuais e que foi censurado sob a ditadura de Getúlio Vargas, na década de 1930, quando teve oitocentos exemplares queimados na Bahia.⁷⁶ Mas há também Octávio de Faria, que tratou do tema em vários momentos do seu ciclo Tragédia Burguesa; o primeiro livro da série, *Mundos mortos* (1936), falava da paixão entre rapazes de colégio e foi vorazmente lido por Mário de Andrade, que o considerava “um romance admirável”.⁷⁷ Seria preciso lembrar ainda o mineiro Aníbal Machado (com seu conto “O iniciado do vento”, um clássico do “amor que não ousa dizer seu nome”); o paranaense Dalton Trevisan (e o sarcasmo do seu conto “A paixão segundo João”, em que dois amigos não assumem sua mórbida atração); ou o paulista Paulo Emílio Salles Gomes — autor da novela “Duas vezes com Helena”, brilhante ficção sobre o amor homoerótico imiscuído dentro de um casamento heterossexual.⁷⁸ Aliás, com base nessas referências esparsas, o escritor Gasparino Damata organizou, em 1967, uma curiosa antologia de textos literários de clima homoerótico, de autoria de importantes escritores brasileiros, entre os quais se incluía Machado de Assis (esteta de costumes severos, no final do século XIX) e o modernista Graciliano Ramos (de quem se conta que lavava as mãos após cumprimentar alguma bicha).⁷⁹

Entre os ficcionistas já clássicos da moderna literatura brasileira, deve-se destacar o mineiro João Guimarães Rosa, com sua deslumbrante celebração à ambiguidade que é o romance *Grande sertão: Veredas*. Nesse épico da linguagem, o jagunço Riobaldo ama secretamente seu jovem parceiro Diadorim, cujas mãos brancas e olhos verdes despertam nele “amor mesmo amor, mal encoberto de amizade”. O enigmático Diadorim, que dos dois sempre fora o mais valente, tem sua identidade revelada coincidentemente na morte: ao desnudar o cadáver do amado morto, Riobaldo depara-se com o corpo de uma mulher. Assim, teria Riobaldo amado o reflexo feminino de um homem, ou o homem pressentido nessa mulher masculinizada que era Diadorim? Qual dos reflexos é real? Ou estaria o real no interior dos espelhos que refletem as máscaras? Trabalhando a linguagem como quem passeia na corda bamba da invenção, Guimarães Rosa penetra brilhantemente o território da falsa identidade que, no espelho do outro, se torna verdadeira, de

modo que seus personagens são eles mesmos e suas máscaras. O dúbio casal Riobaldo-Diadorim emerge do periférico sertão mineiro para atingir o coração mesmo do grande enigma ocidental e subverter poeticamente a questão do *ser ou não ser* shakespeariano. Ao invés, no universo de Guimarães Rosa, “tudo é e não é...”, como diz o narrador do seu romance.⁸⁰ Para além do dualismo, instaura-se a unidade bipolarizada, em que tudo se soma.⁸¹ Feminino e masculino — princípios em luta secular — encontram seu misterioso ponto de convergência nessa obra que, a meu ver, ilustra perfeitamente a vocação para a máscara manifestada em tantos aspectos da vida brasileira.⁸² Não por acaso, o escritor francês Dominique Fernandez afirmava que só um “país andrógino” como o Brasil poderia ter produzido *Grande sertão: Veredas*, por ele considerado “um clássico da clandestinidade amorosa”, mas também “um monumento da literatura homossexual”.⁸³

Um caso à parte é o da escritora Cassandra Rios (pseudônimo de Odette Rios), considerada sublitterata pela crítica acadêmica, que teimava em não lhe dar a devida importância como fenômeno de massa que foi, no contexto da literatura de entretenimento. Fazendo páreo com o sucesso de Jorge Amado, na década de 1970 Cassandra Rios chegou a vender por ano 300 mil exemplares de seus livros e teve algumas obras adaptadas para o cinema.⁸⁴ Dado importante: ela sofreu forte censura sob a ditadura militar de 1964, tendo proibida a quase totalidade dos seus numerosos romances (mais de cinquenta títulos). Motivo alegado: pornografia. Mas o fato mais significativo, e pouco comum na literatura brasileira até então, é que o elemento pornográfico em Cassandra Rios tinha uma nuance particular: a homossexualidade feminina, que caracterizava muitas das suas personagens — inclusive com conotações sadomasoquistas. Foi acusada, à esquerda e à direita, de se comprazer em descrever cenas amorosas entre lésbicas, “sem nenhuma contribuição que possa facilitar a inteligência do problema”, como dizia dela um crítico católico-marxista, confundindo ficção com sociologia.⁸⁵

Apesar de manter sua vida pessoal cuidadosamente envolta em mistério, Cassandra incomodava por suas declarações públicas de que “homossexualismo é uma forma especial de amar”, coisa que nenhum intelectual, por mais progressista que fosse, ousaria afirmar em plena década

de 1970.⁸⁶ Mas é verdade que criou personagens homossexuais cheias de culpa: assim, a jovem Anastácia, protagonista de seu romance homônimo, costumava matar as mulheres a quem mais amava por considerar o amor pecaminoso. Cassandra defendia-se: como “a ficção imita a realidade”, era inevitável a punição interior vivida pelas personagens; e exemplificava com as inúmeras punições que ela própria sofreu, por parte da polícia e da Justiça, que a obrigou até a pagar multa por “infrações” cometidas em sua obra. Em 1954, perdeu a conta das vezes em que foi intimada a comparecer perante diferentes juízes e delegados, acusada de “atentado à moral e aos bons costumes” por causa de um romance em que a protagonista lésbica vivia feliz e integrada a si mesma, enquanto homossexual. Cansada, Cassandra nunca mais permitiu a publicação de tal livro.⁸⁷ E consagrou a punição.

A partir de meados da década de 1970, começou a surgir uma nova geração de escritores que vertiam mais desinibidamente, na ficção, suas vivências, seus afetos e suas angústias enquanto homossexuais. O escritor Aguinaldo Silva pode ser tido como precursor, ao publicar o seu belo e incomum romance *Primeira carta aos andróginos* (1975), ao qual se seguiram — dentro de uma obra irregular — deliciosos relatos como *O amor grego*, obra-prima maneirista em que — a partir do melodrama cafona que funde referências cristãs com mitos do submundo brasileiro — um travesti de zona e um marinheiro chamado Cristo se conhecem em plena Sexta-Feira Santa, amam-se até a morte pelo fogo e sobem aos céus como dois anjos redimidos pela força da carne. Fiquei impressionado com a radicalidade desse mergulho no imaginário bicha, aí apresentado como um pêndulo entre o sagrado e o cafajeste.

Há que salientar ainda a voz personalíssima de Caio Fernando Abreu, com seus contos cheios de rapazes sonhadores e abúlicos, em clima pós-desbunde, procurando amor na cidade grande ou arrastando consigo uma sexualidade sem paz, descoberta às vezes com surpresa na figura de um sargento sádico, às vezes com ansiedade no corpo latejante de um primo mais velho etc. Silviano Santiago, por sua vez, escreveu *Stella Manhattan* (1985), um dos primeiros romances com uma protagonista transexual, situada num nível social muito superior ao da média das travestis brasileiras. Também é autor

de contos sensíveis, advogando a necessidade de uma literatura engajadamente guei, fato raro na vida literária brasileira.⁸⁸ Deve-se lembrar também a obra de Herbert Daniel, na qual sobressai um livro autobiográfico muito importante pela beleza, sinceridade e grande poesia no tratamento: *Passagem para o próximo sonho* (1982). Aí, o autor relata sua participação na guerrilha brasileira e seus problemas enquanto homossexual que, após fugir do Brasil durante a ditadura de 1964, acabou se empregando como porteiro numa grande sauna guei de Paris.⁸⁹

Em 1969, o já citado Gasparino Damata organizou outra antologia importante, constituída de poemas brasileiros relacionados à temática homoerótica, incluindo-se aí poetas importantes como Carlos Drummond de Andrade e Jorge de Lima.⁹⁰ Tal antologia chamou a atenção para um dos mais sofisticados poetas da modernidade brasileira: Mário Faustino (piauiense formado no Pará), que misturava em seus poemas extrema liberdade de inspiração e um rigor formal de aparência antiquada. Faustino tem sua poesia homoerótica só raramente lembrada, mas a verdade é que escreveu em português os mais belos versos de inspiração homossexual já conhecidos: seu amor pelos homens adotava uma expressão quase religiosa, que se vertia em versos heroicos, com difusas referências a cavaleiros de espadas penetrantes, dorsos cavalgados e “círios do desejo”. Não tivesse morrido tão jovem (aos 32 anos), num desastre de avião em 1962, Mário Faustino com certeza estaria cantando todos os sons daquele “amor que força as portas dos infernos/ amor que galga o cume ao Paraíso/ [...] e me ruma em cantos de vitória”.⁹¹

De fato, até Faustino só muito metafórica e vagamente o tema homoerótico despontava na moderna poesia brasileira. Uma exceção foi o poeta paulista Roberto Piva, que teimosamente, desde a década de 1960, compunha sua solitária e personalíssima obra. Ligado aos poetas metafísicos (Blake), aos drogados (Baudelaire), aos beatniks (Ginsberg), aos surrealistas em geral e ao ritmo sincopado do jazz e da bossa nova, Piva gostava de romper os limites entre vida e poesia. Por isso (e pelo seu cosmopolitismo), tratava-se de um poeta incomum no Brasil. Além de densos e explosivos como granadas (“eu sou o jet set do amor maldito”), seus versos parecem não ter precursores, de

tão surpreendentes que são (“doce choque na porta de suas tripas/ o suor é amigo & concubina”).⁹² Juntando imagens opostas, em metáforas delirantes, nasciam versos assim: “antes que a lua chegue/ morda meu coração na esquina/ & não me esqueça”. Ou assim: “garoto-pombinha no balcão da lanchonete/ esperando o pernilongo da Morte”. Em Piva, o amor é eternamente renovado, tanto quanto sua inspiração — “assim te quero: anjo ardente no abraço da Paisagem”. Adorador de adolescentes, esse grande visionário do Brasil urbano lhes dedicou poemas viscerais: “vou moer teu cérebro./ vou retalhar/ tuas coxas imberbes & brancas./ vou dilapidar a riqueza de tua/ adolescência. vou queimar teus/ olhos com ferro em brasa./ vou incinerar teu coração de carne &/ de tuas cinzas vou fabricar a/ substância enlouquecida das/ cartas de amor.

Para além da presença precursora e excepcional de Roberto Piva, só a partir da década de 1970 começaram a emergir de maneira mais significativa poetas (homens e mulheres) envolvidos diretamente com a erótica homossexual no eclético grupo da “geração marginal”. Então, já era possível ler versos categóricos como estes do potiguar Paulo Augusto: “Ser bicha é um estado de espírito,/ de choque, de sítio/ de graça./ É ter parte com o demônio,/ aprendiz de feiticeiro./ É estar entre, no meio, ser meta-de/ outros homens”.⁹³ Dentro da assim chamada poesia marginal, destacou-se Glauco Mattoso, que adotava em sua obra um enfoque anarcodadaísta frequentemente eivado de jogos semânticos, cujas nuances de magistral ambivalência se deviam à inserção do elemento obsceno, com que também se viram destruídas as tentações de estéril intelectualização universitária tão típicas dos semióticos. Assim falava o desbocado Glauco, em dicção de musicalidade aliterativa: “quero a poesia muita mais lasciva,/ com chulé na língua, suor na saliva,/ porra no pigarro, mijo na gengiva,/ pinto em ponto morto, xota em carne viva”.⁹⁴ Empregando um sarcasmo demolidor que o reporta à tradição de um Gregório de Matos, ele costumava desdobrar-se em vários heterônimos, como Pedro o Podre, que adora *scat games* — “si um poema me parece uma merda, eu o como. Isso é ser um poeta coprofágico”.

Glauco também se mostrava irreverente e virulento ao criar textos apócrifos de personalidades tais como Pol Pot, Edith Piaf, Tennessee Williams,

Shakespeare, João Paulo II etc.; assim, colocava sarcasticamente esta frase na boca de Khomeini: “Se se comete sodomia com um boi, um carneiro ou um camelo, a urina e os excrementos do animal passam a ser impuros”. Mas a perversão e o desvio, que nele atingem explosivamente a linguagem, chegaram também ao veículo, pois Glauco assumiu a marginalidade do seu fazer poético e simplesmente imprimia folhas subversivas que mandava pelo correio a leitores escolhidos. Seu trabalho me parece um sopro de radicalidade necessária à poesia, que perdia assim seus limites e estribeiras, contaminando tudo: “ó merda com teu mar de urina/ com teu céu de fedentina/ tu és meu continente terra fecunda onde germina/ minha independência minha indisciplina”.

Na década de 1990, a grande revelação de uma poética de inspiração homoerótica foi o capixaba Valdo Motta. Atrevido, sem receio de parecer sacrílego, ele trabalhava com inversões e deslocamentos de sentido. Ousou abordar o sagrado a partir da desmunhecação e do obsceno, instaurando um tom de ambiguidade, como aqui: “Vinde, cantai ao Senhor com júbilo,/ celebrai o monte da salvação,/ procurai-o entoando ações de graças,/ inspecionai-o com todo o carinho,/ amai com todo o amor vosso cuzinho”.⁹⁵ Privilegiando sempre a “flor que floresce no monturo”, Valdo queria afirmar a legitimidade do Amor, inclusive aquele menos ortodoxo: “Rasguem céus e infernos,/ ó gemidos e brados/ de amor ressentido./ Raios partam quantos/ meu amor tenham negado./ Prorrompam tormentas/ em corações petrificados./ Quero ser amado/ quero ser amado/ quero ser amado”. Com rigor formal e erudição, revisitou antigos textos bíblicos, por um viés homossexual: “Vem comigo, meu amado,/ fervamos o leite cósmico./ Celebremos nosso gozo/ no cristântrico festim”. E juntava elementos da religiosidade afro-brasileira: “Vive em mim, de mim, menino, qual/ bromélia no tronco da mangueira./ Deus queira, erê. Eu quero. Ererê!”. Valdo Motta instaurava-se, assim, na longa tradição dos místicos “sensuais”, como santa Teresa de Ávila e são João da Cruz, que amavam Deus com tanta radicalidade a ponto de não separar mais o erótico e o místico. “Ó Deus serpentecostal/ [...] felai-me com vossas línguas,/ atiçai-me o vosso fogo,/ dai-me as graças do gozo/ das delícias que guardais/ no Paraíso do corpo” —

diz ele, para quem a função da poesia era a salvação espiritual e física. Negro, deserddado e homossexual confesso, Valdo sofreu “o vexame de várias segregações” — segundo a professora Iumna Simon, responsável por sua descoberta.⁹⁶

Ungido dessas vivências de marginalidade, ele adotou a postura de um profeta-bicha e, nessa condição, fustigava os fariseus da sexualidade: “Ai, varões soberbos e perversos,/ que me ofendeis buscando nas mulheres/ o que em mulher nenhuma encontrareis./ [...] Circuncidai-vos para o Senhor,/ que aprecia a nudez do varão/ e há muito aguarda o vosso amor./ [...] Tirai o prepúcio de vossos corações”. Talvez como parte dessa “missão profética”, Valdo gostava tanto de ler seus poemas em público que assistir às suas leituras nas escolas, ruas ou praças era um grande acontecimento, pelo vigor de sua interpretação. Sem medo de afrontar os preconceitos bem-pensantes, Valdo se apropriou da linguagem típica dos homossexuais do gueto (o então chamado “bicharês”), que para ele continha um modo muito singular de percepção do mundo: “Eu sou a Nossa Senhora do Buraco Negro,/ Sujo e Fedorento da Rocha Dorsal,/ mãe dos nove céus, a teteia do caralhudo”. Em tempos “de Hades e seu reino podre”, até a aids se tornou matéria-prima de sua poesia, ecoando em trocadilhos cruéis: “E como os deuses me agraciassem/ com a peste que me lavra a palavra/ e me escalavra veias, nervos, plexos/ [...] que me resta senão a imolação,/ [...] na moenda/ do amor me revolvendo?”. Tratava-se, não por acaso, de inventar uma poesia terminal, relacionada com as entranhas e o cóccix — ou região anal, por ele considerada epicentro de todos os fenômenos sagrados e pedra fundamental do nosso corpo. Assim, para esse místico subversivo, o cu era o “lugarzinho por onde/ o espírito entra nos ossos, é neste lugar terrível/ a casa do Deus dos deuses/ e a entrada dos céus”. Inimigo da pusilanimidade, Valdo Motta buscava o ideal de uma poesia apocalíptica e escatológica — no sentido tanto de fim de ciclo histórico quanto de ligação à fecalidade. Nele, a “cloaca é tornada fonte da vida”, graças à inversão da noção de pecado e sujeira: “é pelo talo/ que começa/ o fruto./ A vida/ medra/ do rabo”. A recuperação da merda, numa simbologia mística invertida, criava então um modo de superar a angústia existencial da morte.⁹⁷ Mesmo quando agredido por sua arrogância

temática, será difícil ao/à leitor/a esquivar-se do seu apelo poético legítimo, cuja mistura indigesta faz da obra de Valdo Motta um caso raro de “cosmovisão homoerótica” na moderna poesia brasileira — em tudo contrário àquela “irreverência banalizada” e digestiva, que visava apenas um novo consumo no mercado da sexualidade. Através de suas inquietudes religiosas e homossexuais, Valdo “ousa uma meditação sobre o contemporâneo e suas contradições”, no dizer de Iumna Simon.⁹⁸ E o fez como ninguém.

23. De como o ladrão boliviano invade o leito nupcial

Pelas evidências encontradas, suspeito que a experiência homossexual se imiscuiu muito mais visceralmente nos textos teatrais do que nas páginas literárias, em se tratando de Brasil. Até onde se conhece, é possível dizer que essa eloquência teve seus impulsos iniciais em 1866, no Rio Grande do Sul, com José Joaquim de Campos Leão — o famoso Qorpo Santo —, que pretendeu revolucionar o sistema ortográfico da língua portuguesa e escreveu, em apenas quatro meses, quase vinte peças do mais autêntico teatro do absurdo *avant la lettre*.

Com efeito, na comédia *A separação de dois esposos*, Qorpo Santo introduz de repente, como era de seu gosto, dois personagens masculinos chamados Tatu e Tamanduá (numa alegoria talvez premeditada a “outros” exóticos) cujos patrões acabam de se matar para poderem ficar juntos. Os dois empregados comentam sua própria relação, chamando-se um ao outro de “queridinho”. Tamanduá, recusando-se a amar apenas platonicamente o amigo, ataca Tatu e promete fazer todo o possível para satisfazer seus desejos carnavais; Tatu o rechaça, protestando ser esse “o vício mais danoso que o homem pode praticar”. Ao contrário do trágico casal hétero formado por seus patrões, eles terminam engalfinhados, em clima de vaudeville, rasgando-se as

roupas um ao outro, enquanto o radical Tamanduá exige, com toque de ironia, que se divorciem “carnalmente e espiritualmente”, já que para ele se trata de tudo ou nada.¹ Resta lembrar que essas peças todas foram escritas num período de loucura do autor, que acabou passando boa parte de sua vida em manicômios.

Já é diferente o caso de Coelho Neto, bem-sucedido escritor acadêmico do começo do século xx, apelidado de Coelho Avô pelo escritor modernista Oswald de Andrade. Com seu irrecuperável convencionalismo literário, Coelho Neto escreveu a peça *O patinho torto ou Os mistérios do sexo* (1931), na qual desperdiçou as possibilidades corrosivas de uma história deliciosa. Uma mocinha, que está noiva mas adora jogar bola e fumar, descobre inesperadamente que é homem. Para evitarem um escândalo, seus familiares planejam promover o noivado da ex-noiva com a irmã do seu ex-noivo, dando lugar a situações hilariantes — “quem diria que vocês duas, brincando de comadre, com bonecas, ainda haviam de acabar marido e mulher!”.² Num clima quase de vaudeville, nunca o jogo da ambiguidade se torna deflagrador e explosivo, já que o autor teme romper as convenções de sua época, tocando apenas superficialmente a questão da troca de papéis sexuais e da emancipação das mulheres, temas que lhe repugnavam.

É bem verdade que, exceto pelos atrevidos e isolados modernistas, o Brasil era, ainda na década de 1930, uma província mergulhada no mais virginal pudor — que as classes dirigentes tão bem manipularam. Nesse período, aliás, floresceu a mais radical expressão do fascismo à brasileira, o movimento integralista. No bojo da sua defesa das tradições, da família e da religião, encontrava-se uma homofobia radical, que se espelhava nas amplas condenações do nazismo alemão ao homossexualismo, considerado produto da subversão moral que a revolução soviética difundia no mundo todo.³ Para se opor à suposta propaganda comunista, o integralismo brasileiro chegou a produzir um teatro de cunho nacionalista-militante. Assim, na peça *Morrer pela pátria* (1936), o autor Carlos Cavaco atacava, de um só golpe, a homossexualidade e as tentativas de emancipação da mulher — e é preciso lembrar que, no Brasil, a luta pelo voto feminino ocorreu com bastante polêmica desde o começo do século xx. Revoltado com os costumes

modernos, o herói de Cavaco criticava o vício do fumo entre as mulheres, cujas mãos “foram feitas para o contato delicado e sutil das pétalas e arminhos”, e não para “essa cousa antiestética e malcheirosa que é o cigarro”; e, protestando que a beleza da mulher residiria justamente na sua diferença básica com o homem, dava um belo exemplo de confusão entre sexo fisiológico e sua expressão de gênero, ao comentar: “Se é desprezível o homem efeminado, que descamba para o ridículo sempre que imita ou tem maneiras femininas, imagine agora a mulher masculinizada, arrogante, competindo com o homem na conquista dos cargos e na supremacia dos vícios!”.⁴ Décadas depois, curiosamente, tais preconceitos ressurgiriam com espalhafato público (como se verá na parte IX).

Num sentido oposto, mas igualmente fincado em preconceitos, há o caso do modernista Oswald de Andrade, cuja obra teatral e literária está pontilhada por situações e personagens homossexuais sem meios-terminos, mas criticamente apresentados, em geral associando-os à decadência burguesa. Em sua peça *O rei da vela* (1933), Oswald ironizava o miserável capitalista brasileiro cuja fortuna dependia da “generosidade” dos ingleses e americanos, às custas da dívida externa do país. Há aí uma personagem chamada Heloísa de Lesbos, filha de um decadente barão do café, e seu irmão Totó Fruta-do-Conde, uma bicha sofredora mas perigosamente sedutora, que rouba os amantes das mulheres. Totó, que rompeu com seu caso Godofredo e passa o tempo a comer bombons, já entra em cena dizendo: “Eu sou uma fracassada” — frase que, dita no feminino, continuou sendo um refrão usado com deboche no gueto guei. Num clima de vaudeville obsceno e sarcástico, Totó começa a dar em cima de um magnata americano cuja fortuna os burgueses e aristocratas locais disputam entre si. Alguém comenta que o americano gosta de mulheres másculas e remata assim: “Mister Jones é lésbico!”. Ao que Joana, também conhecida como João dos Divãs, retruca que não, o americano gosta mesmo é do chofer! No final da peça, Abelardo I está à morte, ameaçado de ser substituído por Abelardo II, outro burguês arrivista, a quem chama de “homem recalcado do Brasil, produto do clima, da economia escrava e da moral desumana que faz milhões de onanistas desesperados e de pederastas...”. E, antes de dar o último suspiro, Abelardo I chama seu

sucessor, surpreendentemente, de “Febrônio dissimulado das ruas do Brasil!”.⁵

Homem contraditório e paradoxal, Oswald de Andrade era um machão que celebrava o matriarcado e um filho da cultura burguesa que queria destroçar a burguesia. Não é de surpreender, portanto, o deboche preconceituoso com que se referia aos homossexuais, nessa peça, lado a lado com o gesto de brandir a bichice como provocação à moral estrita de seu tempo. É preciso colocar tudo isso no contexto dos seus virulentos e inovadores romances, nos quais as pretensões estéticas (ou antiestéticas) do autor se juntavam a um extraordinário humor e devastadora ironia contra a burguesia brasileira e os intelectuais colonizados. Assim, o debochado Oswald — que bebeu sua iconoclastia nas vanguardas francesas do começo do século xx — acabou sendo arrastado no turbilhão de seu próprio deboche, que não poupava ninguém, bem ao estilo dos dadaístas.

No romance *Chão*, da fase ainda imatura, ele inseriu complacentemente personagens homossexuais (o Quindim e seu amante Cláudio Manoel, ou as mocinhas Pichorra e Xodó), para tentar explicá-los a partir de teorias psicanalíticas mal digeridas. Já em romances da fase mais virulenta, mas anteriores ao seu período comunista, Oswald nos brindou com deliciosas situações em que a pederastia funcionava dentro de um clima de amoralismo e depravação corrosivos, como em *Serafim Ponte Grande* (1929), em que o personagem Serafim sente tesão por seu amigo Pinto Calçudo (nome que pode também dar a ideia de pênis devorador) e quer trepar com um garotão (“um Apolo”) que se tornara seu vizinho de casa. Doutra vez, Serafim sonha que tinha mudado de sexo e tornava-se a noiva de Pinto Calçudo. Logo depois, no entanto, Pinto Calçudo solta um peido, “pelo que é posto imediatamente fora do romance”. Obcecado pela penetração anal como um Casanova tropical (ou Cascanova, como ele próprio se proclama), Serafim acaba enrabando sua respeitosa esposa, Dona Lalá. Depois, conhece em Nova York um pintor que admira os alemães pelos seus “dons polissexuais”; conversam sobre *uranismo* (sinônimo ainda usado para homossexualismo), até que Serafim lhe oferece suas “vias urinárias”, num safado trocadilho com “amor uranista” — atitude ambígua bem ao gosto das molecagens do nosso

mais típico modernista. Apesar do seu escracho, os acentuados preconceitos de Oswald de Andrade deviam-se à sua proximidade cada vez maior com o Partido Comunista de então, pautado pelo rigor do moralismo stalinista. De fato, Stálin vinha promovendo ampla perseguição homofóbica no segundo tempo da Revolução Soviética, sob pretexto de que a prática homossexual era produto da decadência burguesa-capitalista.⁶ Mas nem só os integralistas e não apenas os comunistas da década de 1930 manifestavam repúdio ao “homem efeminado” ou “adamado” na vida teatral. Na década de 1960, é sabido que o Teatro de Arena, em São Paulo, um dos mais importantes núcleos brasileiros de experimentação teatral dentro de uma ótica socialista, não aceitava em seu elenco homossexuais assumidos.⁷ Esse grupo estava ligado aos setores pretensamente mais progressistas do Brasil, que lutavam pela liberdade de expressão, no período da ditadura de 1964. Basta dizer que o famoso Teatro do Oprimido, disseminado internacionalmente, descendia diretamente do Arena, mesmo porque Augusto Boal foi o diretor do Arena e também o criador do grupo parisiense que utilizava esse método “libertário”.

Como já indiquei antes, tais dados evidenciam que o progressismo político manteve um mal disfarçado ranço conservador em matéria de costumes. Eu próprio vivi na pele alguns exemplos de moralismo da esquerda no Brasil em relação à homossexualidade. Quando procurava publicar meu primeiro livro de contos, em 1976, encontrei um editor socialista que se propôs a editar apenas os que ele considerava políticos — os demais, que tematizavam vivências homoeróticas, não eram enfocados “de uma maneira revolucionária”, segundo ele. Posteriormente, vi meu primeiro romance rejeitado por um editor de São Paulo (autodenominado) progressista, que o considerou “uma obra-prima, um eventual best-seller, mas homossexual demais”. Foi quando tomei conhecimento, pela primeira vez, da existência de uma tabela que mede os graus de homossexualidade, assim como um termômetro acusa a tolerabilidade da temperatura. Isso ocorreu em 1982.

Fatos assim apontam para o relativismo das cartilhas ideológicas, sejam de direita ou de esquerda. Veja-se o caso das peças de Nelson Rodrigues, considerado um reacionário. A temática homossexual está presente, de maneira criativa e instigadora, na obra desse que é com certeza o mais

original dos modernos dramaturgos brasileiros e um dos mais perseguidos pela censura policial — das suas dezessete peças, sete foram proibidas.⁸ Autor de obras teatrais de grande impacto, a partir da década de 1940, esse autor falecido em 1980 lembrava, de certo modo, a postura anárquica de um Oswald de Andrade frente à vivência homossexual. Oscilando entre “o tarado e o grande moralista” (na expressão de certo jornal), Nelson Rodrigues definia-se a si mesmo como um reacionário — mas também provocava protestos dos setores mais conservadores. Conta-se que, durante a estreia carioca de sua peça *Perdoa-me por me traíres*, na década de 1950, um político puxou o revólver no meio da plateia e ameaçou atirar, “como um Tom Mix”.⁹ Também os críticos costumavam malhá-lo, antes que se tornasse glória nacional. Em sua obra, é raro encontrar um personagem “normal e honesto”. Aí, todos são tão desviados e neurotizados quanto os de Tennessee Williams, exceto que em Nelson sobra deboche e, em consequência, autoironia — esse componente que, a meu ver, transfigura e remete para a poesia, seja ela de qual tonalidade for.

Na verdade, o teatro de Nelson Rodrigues ostenta uma devastadora galeria de bandidos, mulheres históricas e infiéis, maridos traídos, bichas escrotas ou martirizadas, ladrões, velhos pedófilos, pais incestuosos e culpabilizados, falsas virgens de quinze anos etc. No seu universo, pode-se encontrar um fiel retrato do imaginário urbano do Rio de Janeiro e, portanto, da pequena burguesia mais cosmopolita do país. Pertence também ao mesmo universo da classe média essa dúbia paranoia homofóbica que Nelson destila em sua obra. Assim, em o *Anti-Nelson Rodrigues*, uma de suas últimas peças, o jovem Osvaldinho é cruelmente acusado pela mãe de ter vários vícios, inclusive o de ser bicha. O rapaz reage: pode ser tudo, menos isso. “Bicha eu não sou”, diz ele, exageradamente indignado; “tenho tanto horror da nudez masculina que não gosto de ver meu próprio corpo nu”. Não é difícil perceber que esse ódio é apenas defesa perante um irresistível fascínio pelo lado proibido do amor masculino, que muitas vezes extrapola o mero nível factual para acabar determinando a própria estrutura das obras de Nelson.

Assim, por exemplo, em peças como *O beijo no asfalto*, *Viúva, porém honesta* e *Toda nudez será castigada*, os personagens e/ou situações

desviantes aguçavam as contradições gerais e introduziam a realidade sob uma ótica de morbidez que é, paradoxalmente, a ótica da salvação possível. Em *O beijo no asfalto* (1960), proibida pela censura em alguns estados brasileiros, Arandir é um rapaz de bem que beija em público a boca de um homem prestes a morrer. Tal gesto, nem mesmo por ele explicado, torna sua vida um inferno. Arandir perde o emprego, sua mulher o abandona, os vizinhos o escarnecem, os jornais exploram a notícia e um policial corrupto quer fazer carreira às custas dessa “atitude imoral”. Tudo isso, naturalmente, num clima de expressionismo tropical cujo aspecto soturno se mescla ao deboche melodramático, que explode no final, quando o sogro de Arandir, aparentemente seu inimigo número um, o mata por ciúme, declarando-se perdidamente apaixonado por ele e não pela filha, como se supunha, em sugestão incestuosa.

Na peça *Viúva, porém honesta* (1957), um travesti e perigoso marginal chamado Dorothy Dalton acaba se tornando crítico de teatro num jornal — revanche de Nelson Rodrigues contra a crítica, que tanto o malhava. Inesperadamente, a filha de quinze anos do dono do jornal aparece grávida e é preciso casá-la com urgência. Apesar de estar rodeada de vorazes pretendentes, para espanto geral, a moça escolhe Dorothy como seu marido; daí criam-se situações de extremo sarcasmo. Mas é em *Toda nudez será castigada* (de 1965, mais uma vez proibida pela censura) que a “tara homossexual” adquire tons de redenção apocalíptica, num clima tão delirante que o texto se transfigura em pura poesia. Dramaturgicamente, trata-se de uma das peças mais perfeitas de Nelson Rodrigues, toda construída em pequenos quadros cinematográficos que lhe imprimem um ritmo nervosíssimo e tornam os diálogos incisivos, com sua absurda morbidez (basta lembrar a prostituta obcecada pela suspeita de ter câncer no seio). A importância de *Toda nudez...* cresceu ainda mais quando Arnaldo Jabor a transformou, em 1972, num dos mais belos filmes do Cinema Novo, com Darlene Glória interpretando de modo inesquecível a prostituta Geni.

Nessa peça, não por acaso subtitulada “Obsessão em três atos”, Nelson Rodrigues apresenta eloquentemente sua ótica de bumerangue frente ao aspecto desviante da homossexualidade. O viúvo Herculano se apaixona e vai

casar com a prostituta Geni, depois de ter feito voto de abstinência sexual, em respeito à esposa morta. Seu filho Serginho, um adolescente puritano que não se mostra nu nem para seu médico, fica revoltado com a atitude do pai e foge de casa. É preso por alcoolismo e, na prisão, um ladrão boliviano o estupra. Serginho acaba indo parar num hospital, vítima de hemorragia anal (paralelo com o primeiro sangue da virgem deflorada). Os familiares ficam tão traumatizados quanto o rapaz, cujo avô costumava dizer que, se fosse Hitler, mandava matar todos os pederastas; dentro da família, o estupro em si já *tornava* Serginho um pederasta irrecuperável. Aos poucos, o misterioso ladrão boliviano se torna um mito a rondar os medos de cada um. Para vingar a memória da mãe, Serginho torna-se amante de sua agora madrasta Geni, disposto a punir o pai com essa traição incestuosa. E se transforma: diante do médico, ele não apenas se desnuda como se exhibe cheio de virilidade. Mas, atormentado por fantasias paranoicas em torno do ladrão boliviano, Serginho desaparece. No final, a família descobre que na verdade ele fora encontrar o belo ladrão, com quem fugira de avião, para “continuar a lua de mel”.¹⁰

Aqui há, portanto, uma inversão: surgido da aberração, do escândalo e da dominação, o desejo homossexual, graças à sua radical inocência, torna-se polo subversor do mundo puritano, que é basicamente sadomasoquista e culpabilizado. De violador, o ladrão boliviano torna-se o amado. Serginho, na verdade, só se viriliza depois de possuído, tornado culturalmente fêmea. E a execrável pederastia conquista o trono da poesia. Convenhamos que isso constitui uma bofetada exemplar, dentro da produção artística brasileira. No teatro do machão Nelson Rodrigues, parece-me que a homossexualidade enquanto vivência desviante funciona como açoite que fustiga uma sociedade podre, irrecuperável. Se para ele o desvio está sempre próximo da loucura, a única possibilidade de redimir a sociedade é mergulhando-a no desvio/delírio, que de punição passa a ser instrumento de transfiguração e de reencontro com um nível mais profundo de realidade.¹¹ Como dizia o próprio Nelson Rodrigues — niilista, ateu relutante e inimigo da psicanálise —, nossa opção como seres humanos “é entre a angústia e a gangrena”. Daí por que, para ele, “só os neuróticos verão a Deus”.¹²

24. Anos 1970: eclode o desbum guei...

A música popular brasileira da velha guarda parece ter sido um refúgio seguro da “normalidade” amorosa, com suas infindáveis histórias de amores heterossexuais. Raros foram os casos, e muito intrincados, da presença de algo “suspeito”, com inferências a partir de letras dúbias — como no caso do compositor Ismael Silva, supostamente mencionado num samba de Noel Rosa como alguém que “não quer se apaixonar por mulher”. Ismael Silva despertava suspeitas em muitos contemporâneos, com suas letras falando de uma aflição ou “dor moral” que “me atormenta noite e dia, uma grande nostalgia” que me “faz penar por ser tão pertinaz”.¹ Mas são do compositor Assis Valente — um dos prediletos de Carmen Miranda — os sinais mais insistentes de homoerotismo nas letras de canções da MPB. Segundo o crítico Sérgio Augusto, as várias tentativas de suicídio perpetradas por Assis Valente “tiveram por motivo [...] um monte de dívidas, em boa parte contraídas para sustentar os seus *protegidos*”, até conseguir se matar por envenenamento, em 1958.

Assis Valente produziu canções com menção recorrente e dúbia ao travestismo masculino, como na famosa “Camisa listrada” (1937), em que um certo “doutor” rouba a combinação da mulher, apanha “a cortina de veludo pra fazer uma saia” e assim “se fantasia de Antonieta” no Carnaval, quando então sai gritando: “Mamãe eu quero mamá, mamãe eu quero

mamá...” (e não precisa excesso de imaginação para adivinhar que tipo de chupeta ele procurava). Em Assis Valente, há ainda a tendência a expressar suas ânsias amorosas de um ponto de vista feminino, como em “Fez bobagem” ou na também famosa “E o mundo não se acabou” (1938), em que a personagem aproveita que o mundo vai acabar para dar beijo na boca “de quem não devia”, dançar samba “em traje de maiô” e gastar “mais de cinqüentão” com um antigo desafeto que depois sai “dizendo coisa que não se passou”.

Mestre em expressões de duplo sentido, ele usava e abusava delas para brincar com suas fantasias eróticas. Na famosa canção “Uva de caminhão” (1939), cantada maliciosamente por Carmen Miranda, Assis Valente aproveitou para brincar com outras músicas de Carnaval, que vai citando numa saraivada de símbolos fálicos, como a “Flauta de Bambu”, “o Pirolito” e “a Chupeta”. Então, o autor brinca com alguém que “andou chupando muita uva até de caminhão”, por isso precisou “entrar no canivete”, alegando ser apendicite, quando na verdade seria hemorroida; mas, na verdade, perguntava o autor, “o que tem a Florisbela nas cadeiras dela?”. Depois aparecem Branca de Neve (apelido de bicha?) e seus Sete Anões, indo todos farrear na pensão da dona Estela. No baile, “deu o que falar”, cantando o Seu Caramuru, quando entra em cena um cifrado Pajé (“tira, não tira o Pajé, deixa o Pajé farrear”); e a canção termina debochadamente: “Eu não te dou a chupeta, não adianta chorar”. Juntavam-se a isso alusões metafóricas, como na canção “Gosto mais do outro lado”, em que aparece o temperamento melancólico, mas irreverente, de Assis Valente, falando de sua solidão.² Qual seria esse outro lado, tão solitário?

De certo modo semelhante era o caso do cantor e compositor Johnny Alf, considerado um dos precursores da bossa nova e apelidado de Genialf por Tom Jobim. Negro e homossexual, Alf fazia canções de harmonia sofisticada, mas melancólicas e saudosas, nas quais com frequência mencionava seus amores masculinos de um modo indireto. A mais emblemática é “Rapaz de bem”, escrita e lançada em 1953, que faz celebração irônica da profissão de michê ou prostituto masculino, tão presente no imaginário guei. Diz a letra: “Você bem sabe eu sou rapaz de bem/ A minha onda é a do vai e vem/ O meu

dinheiro só de arrumação/ Pra que que eu quero trabalhar?”. Outras vezes cantava de modo cifrado, mas facilmente identificável, como em “Ilusão à toa”. Aí se referia a sentimentos típicos do universo homossexual enrustido, ao mencionar “nosso amor discreto”, na verdade sonho de uma pessoa só, que se compraz num amor ilusório e jamais vivido. A partir da década de 1970, com a eclosão de vários fenômenos inéditos na música popular brasileira, ficaram para trás os tempos em que Assis Valente e Johnny Alf precisavam escrever canções cheias de sentidos cifrados. Ainda que a contragosto, a cruel ditadura brasileira instaurada a partir de 1964 acabou imprimindo um impulso peculiar a certas áreas da vida nacional. A urgência de uma modernização em ambiente avesso à prática política democrática talvez tenha favorecido, entre os jovens, o surgimento de movimentos de liberalização nem sempre alinhados com orientações ideológicas precisas. Daí por que uma das palavras-chave do período foi “desbunde” ou “desbum”. Alguém *desbundava* justamente quando mandava às favas — sob aparência frequente de irresponsabilidade — os compromissos com a direita e a esquerda militarizadas da época, para mergulhar numa liberação individual, baseada na solidariedade não partidária e muitas vezes associada ao consumo de drogas ou à homossexualidade (então recatadamente denominada “androginia”). Talvez fosse possível detectar o início desse fenômeno em três núcleos deflagradores nas áreas de teatro e na música popular. Estou me referindo ao compositor-cantor Caetano Veloso, ao grupo teatral Dzi Croquettes e ao cantor Ney Matogrosso.

Caetano Veloso apareceu como o *enfant terrible* da canção brasileira, a partir de 1969. Depois de um leve namoro com as esquerdas ortodoxas, proclamou sua independência da música engajada e rompeu igualmente com a ideia de uma música popular brasileira “pura”, empregando guitarras elétricas e apresentando uma maneira de ver o mundo entre irada e erudita, menos ligada aos padrões proletário-nacionalistas das esquerdas. Caetano preferiu falar de um Brasil moderno, que, a duras penas, nascia dentre as pernas da eletrônica, da televisão, da mídia em geral. Dono de um extraordinário talento musical, ele tornou-se um signo de contradição pela audácia de suas ideias, perfeitamente expressas no seu visual pessoal e nos

shows. Acostumado a ser visto com chocantes roupas de plástico, repentinamente aparecia despido de qualquer adorno, cantando apenas ao violão. Recusava enquadrar-se. Vindo da Bahia — com sua cultura muito própria e enraizada, às vezes enigmática para o chamado Sul-Maravilha —, Caetano já respeitava o candomblé (seu santo africano é Oxóssi), numa época em que todo progressista tinha que ser ateu materialista. Criticado pela esquerda ortodoxa como “pequeno-burguês alienado”, ele foi, no entanto, preso pelos militares, junto com seu parceiro Gilberto Gil, por presumível ofensa aos valores pátrios. Na prisão, teve sua basta cabeleira cortada (a ditadura não gostava de cabeludos), em clima solene, sob a mira de uma metralhadora.³

Expulso do Brasil, juntamente com seu amigo Gilberto Gil, viveu dois anos e meio em Londres, onde parece que acabou por se encontrar em definitivo com a ideia de um Brasil-paradoxo, que intuía já a partir de 1968, ao participar do tropicalismo (ou movimento Tropicália, como Caetano preferia), junto com vários artistas, cantores e compositores de música popular.⁴ Seguindo o espírito de vanguarda da antropofagia que Oswald de Andrade criara no começo do século, esse grupo proclamava a necessidade de devorar, sem medo, as influências exteriores, como forma de criar um Brasil vibrante e inserido no seu tempo. Fã dos Rolling Stones, Beatles e Bob Dylan, foi assim que Caetano não hesitou em incorporar guitarras elétricas à sua música profundamente ligada às raízes baianas, mesmo porque, segundo ele, a guitarra elétrica já existia havia muito tempo nos trios elétricos do Carnaval de Salvador. Um dos mentores intelectuais desse movimento, aliás, foi o artista plástico Hélio Oiticica, que já em meados da década de 1960 iniciava a proposta de uma arte-feia, voltada menos para os olhos e mais para o corpo como um todo: uma arte para ser vestida ou penetrada — e que, a partir daí, deixava de ser estritamente arte (coisa transcendental e erudita) para tornar-se simplesmente *invenção*.⁵ Partidário do rimbaudiano “desregramento sistemático de todos os sentidos”, Oiticica (que viveu anos em Londres e Nova York) cultuava os perigosos bandidos do morro carioca — objetos, simultaneamente, do seu desejo e da sua antiarte. Para matar o conformismo em que a chamada “arte” se comprazia, ele queria uma criação

não apenas marginal, mas para marginais: gostava que seus “parangolés” (objetos-roupas) fossem vestidos pelos negros da escola de samba Mangueira, por ele venerada tanto quanto o rock’n’roll dos Stones e de Jimi Hendrix. Numa de suas últimas aparições públicas (antes de morrer por overdose, em 1980), Hélio Oiticica participou de um protesto contra a comercialização das artes plásticas; em plena rua Augusta, em São Paulo, apareceu vestido com uma sumariíssima sunga e sapatos de Carmen Miranda — desmunhecando, como sempre.⁶ Essa é, aliás, a cena final do curioso curta-metragem *HO*, de Ivan Cardoso, sobre Oiticica e sua obra; há nele uma cena emblemática, em que a câmera é colocada debaixo e por entre as pernas de um belo negro de maiô colante, que remexe as cadeiras devagar, quase em penetração; a tela fica inteiramente tomada, na horizontal, pelo fantasma de suas partes genitais cuja forma cilíndrica, tenuemente coberta, parece convidar à participação.

O tropicalismo esvaziou-se logo, mas Caetano Veloso continuou seu caminho singular, afirmando-se como o grande ídolo da juventude mais antenada dos anos 1980. Sua ambiguidade, que perturbava militares e esquerdas, foi também responsável pela imagem de um Caetano não ortodoxo na área dos costumes — “onde queres família sou maluco/ [...] onde buscas o anjo sou mulher”, proclamava ele numa canção. Sua própria amizade com Gilberto Gil, do qual era inseparável apesar de ambos serem casados, de início deu margem a especulações que se pretendiam maldosas. Ainda que repetisse de forma explícita que não transava com homens, Caetano provocou furor quando, após voltar de Londres, na década de 1970, subiu aos palcos brasileiros de bustiê e batom nos lábios, requebrando com os trejeitos *campy* de Carmen Miranda. Numa entrevista, ele se referiu explicitamente ao seu desejo de ser *múltiplo*, confessando ter uma forte e consciente identificação feminina, desde pequeno. Ainda mais provocador em seus shows posteriores — verdadeiros festivais de desmunhecação —, Caetano costumava beijar com insistência a boca de cada um dos seus músicos (e alguns deles eram muito atraentes!) diante do público, que urrava de delírio. Seu cancionário, de extrema sensibilidade e poesia, chegou a manifestar indisfarçável fascínio erótico pela masculinidade. Assim, numa canção em homenagem ao rapagão

carioca, habitante das praias de Ipanema com sua beleza e sua prancha de surfista, Caetano dizia: “Menino do Rio/ [...] dragão tatuado no braço/ calção, corpo aberto no espaço/ [...] quando eu te vejo eu desejo o teu desejo/ menino do Rio/ calor que provoca arrepio/ toma esta canção como um beijo”. Pouco depois, Caetano compôs a deliciosa “Ele me deu um beijo na boca”, em que termina dizendo “e eu correspondi àquele beijo”. Mais tarde, incorporando um tanto tardiamente certo clima liberacionista dos movimentos sociais alternativos, Caetano chegou a fazer menções explícitas aos homossexuais, tanto em entrevistas quanto nas canções; assim, na contundente “Podres poderes”, ele utilizava ricos malabarismos de linguagem para vociferar contra o poder burguês, e se dizia poeta afinado com o êxtase dos “índios e padres e bichas, negros e mulheres e adolescentes”, que fazem o Carnaval e zelam pela alegria do mundo.

Também seu companheiro de ofício Gilberto Gil gostava de roçar o tema do amor pelos homens. Numa de suas canções, Gil fazia referência a isso quando cantava o beijo entre os homens — esse tema renitente: “eu passei muito tempo/ aprendendo a beijar/ outros homens, como beijo o meu pai./ Quando beijo um amigo/ estou certo de ser alguém/ como ele [o pai] é”. Ou ainda, em “Super-Homem (A canção)”, irônica referência ao *Superman* (O filme), Gil dizia: “Minha porção mulher/ que até então se resguardara,/ É a porção melhor/ que trago em mim agora,/ É o que me faz viver”. Nesse mesmo período, pode-se dizer que ocorreu um festival de beijos “proibidos”. Assim, as já famosas cantoras de música popular Maria Bethânia e Gal Costa deixaram-se fotografar, ao final de um show, dando-se um terno beijo na boca — o que, de certo modo, veio quebrar o gelo entre as mulheres. Seu gesto seria depois simbolicamente continuado por outras cantoras brasileiras como Angela Ro-Ro, Leci Brandão, Simone e Marina Lima, que de algum modo sugeriram, nas músicas ou nas atitudes, interesses homoeróticos. Brincando com a inversão, Marina, já nos anos 1980, chegou a se apresentar de cabelos curtos, terno e gravata, fazendo o tipo de um rapazinho atrevido, enquanto cantava com seu estilo peculiaríssimo os versos da canção de Erasmo Carlos: “Você precisa de um homem pra chamar de seu/ mesmo que esse homem seja eu”.

Concomitantemente a esses gestos que contestavam a esquerda e a direita, o princípio da década de 1970 viu surgir os Dzi Croquettes, um grupo teatral *sui generis*, que buscou embaralhar os padrões de gênero masculino e feminino em suas apresentações. Dentro do mesmo espírito antropofágico e paródico de devorar para tornar seu, esse grupo se inspirou no The Cockettes de San Francisco, na Califórnia, grupo também formado por anárquicos homens-mulheres, cujo nome derivava da denominação popular em inglês para o membro masculino — algo como “As caralhetes” em português. Fazendo irônica referência à sua identidade paródica, o cáustico *cockette* abraçou-se no debochado *croquete*, em homenagem àquele popularíssimo bolinho que aproveita tudo quanto é resto de carne, sem esquecer que no gueto guei brasileiro “croquete” era um dos inúmeros termos para designar o pênis.

Os Dzi Croquettes colocaram nos palcos brasileiros uma ambiguidade de virulência inédita entre nós — influenciados também pelo espírito dos *gender fuckers* americanos.* Em seus espetáculos, homens de bigode e barba apresentavam-se com vestes femininas e cílios postiços, usando meias de futebol com sapatos de salto alto e sutiãs em peitos peludos. Assim, nem homens nem mulheres (ou exageradamente homens e mulheres), eles dançavam em cena e contavam piadas cheias de humor ambíguo, tentando furar o cerco repressivo desse período ditatorial em que a censura e a polícia se mobilizavam ao menor movimento que destoasse dos parâmetros permitidos. Os Dzi Croquettes tiveram sucesso fulminante entre a juventude mais insatisfeita da época, constituindo, no palco e fora dele, um importantíssimo núcleo de questionamento da moral sexual e experimentação de drogas como forma de libertação interior. Graças à sua radicalidade (“viver perigosamente até o fim”), a intervenção dos Dzi Croquettes iniciou no Brasil um importante debate de política sexual, ao colocar em xeque os papéis sexuais instaurados e introduzir a ambiguidade-bicha em contraposição à bicha-normalidade (ver outras referências na parte VI). Foram eles que trouxeram para o Brasil o que de mais contemporâneo e questionador havia no movimento homossexual internacional, sobretudo americano — antes que os saudosos *gender fuckers* fossem substituídos pela

moda conformista dos *gays machos* da década de 1980 e das *barbies* dos anos 1990.**

É preciso lembrar ainda a mítica figura de Ney Matogrosso, outro fenômeno da música popular e showbiz no Brasil, a partir de uma postura de afronta sexual. Tendo surgido como vocalista do grupo Secos & Molhados, em 1973, ele se destacou logo e tornou-se um avassalador sucesso nacional. Ney inseria-se numa estética *glitter*, que aflorava nos grupos de rock ingleses de então. Ora de rosto maquiadíssimo, peito nu e longas saias, ora cheio de penas, com chifres enormes na cabeça e minúsculo tapa-sexo, ele se notabilizou pelo rebolado frenético e voz de contralto. Ídolo entre camadas de todas as idades e classes, Ney criou perplexidade na mídia. Homem? Mulher? Viado? Sua voz feminina — na realidade um raro registro de contratenor, sem nenhum falsete — contrastava com seu corpo másculo e peito peludo. A ambiguidade dos Dzi Croquettes chegava nele a um verdadeiro paroxismo. Mais do que isso, o LP *Secos & Molhados* (que teria vendido então 800 mil exemplares) tornou-se, com a voz inconfundível de Ney, “o primeiro LP brasileiro de saída do armário”, um verdadeiro “manifesto homossexual”.⁷ Sem esquecer a abreviação (S&M) do nome do grupo, que remetia ambigualmente a uma estética sadomasoquista, o disco apresentava várias canções que se referiam implícita e explicitamente ao universo guei. Uma delas, que passou a tocar dia e noite nas rádios, brincava com a dança portuguesa do “vira”, lançando um dúbio e escandaloso convite: “Vira, vira, vira homem/ Vira vira lobisomem”. O lobisomem, no caso, referia-se ironicamente a esses anônimos habitantes da grande cidade, que após a meia-noite deixam seu cansativo papel de abóboras para se transformar em atrevidas cinderelas. Nas boates gueis, esse sentido ficou evidente: a canção se tornou quase um debochado hino dos homossexuais de então.⁸

Pouco depois, o conjunto Secos & Molhados se esfacelou, mas Ney Matogrosso permaneceu gloriosamente sozinho. Desde Carmen Miranda, talvez, o Brasil não via surgir um ídolo de música popular tão fascinante e exótico. Atrevido como ninguém ousara antes dele, Ney teve que enfrentar muita agressão e insultos por onde andou — basta lembrar, ainda na década de 1970, o festival de música no curso Objetivo, em São Paulo, quando Ney

foi expulso do palco, sem conseguir cantar, sob xingos e vaias da plateia de estudantes, que lhe atirava bolas de papel molhado e latas de cerveja vazias;⁹ ou a campanha deflagrada contra ele pelo compositor Carlos Imperial, no jornal *Última Hora*, centrada em sua suposta homossexualidade.¹⁰

Mas o amor que homens e mulheres, sobretudo velhos e crianças, lhe devotavam por toda parte foi reconfortante e incomparavelmente mais surpreendente. Como contava o próprio Ney: “Quanto mais louco eu ficar, mais loucura eles querem. A plateia não só me permite como até exige de mim todas as audácias”.¹¹ Sua importância em relação à mudança de comportamento no Brasil só foi comparável à força da televisão em impor modas. Mesmo milionário, depois de ter se consagrado como um dos melhores intérpretes da canção popular brasileira, ele ainda continuou por muito tempo com sua disposição de instigar — pois “para mim isso é uma missão, acabar com essa história de que homossexual é uma coisa triste, sofrida, que tem de ficar se escondendo”.¹²

Filho de militar, numa ironia do destino, Ney admitia ter qualidades chamadas “femininas”; e dizia, numa entrevista em 1978: “Sou uma pessoa que tem emoção e sensibilidade e me orgulho de não ter que escondê-las. Eu manifesto. Agora, se dentro dos padrões isso é feminino, caguei”.¹³ E — sinal dos tempos! — ousava dizer as coisas claramente, em relação à sua homossexualidade, o que era bastante raro entre os artistas brasileiros, que em geral veneravam o enrustimento como uma qualidade. Por exemplo, Ney confessou que as mulheres morrem de tesão “quando sacam que sou homossexual”; mas “quando estou na cama com um homem, não sou uma fêmea, eu sou um homem”, pois “queira ou não, eu sou do sexo masculino e não troco meu pau por nada deste mundo”.¹⁴

Como que fazendo eco ao *mito do beijo entre homens*, inaugurado por Nelson Rodrigues e incrementado por Caetano Veloso, Ney deixou-se fotografar beijando o próprio Caetano na boca. E, quando lhe perguntaram por que o fizera, ele respondeu: “Eu adoro o Caetano. Eu beijo o Caetano em qualquer lugar, e não só na boca”.¹⁵ E foi ainda mais contundente:

Eu quero um filho para curtir. Eu vou namorar muito o meu filho. Eu nunca beijei o meu pai quando criança e eu tinha a maior vontade. Eu vou beijar muito o meu filho. Mesmo na boca porque a boca

faz parte do rosto, não é tabu. Eu só beijei meu pai depois de adulto, em São Paulo, na rua. Ele ficou chocadíssimo porque a rua toda viu um homem beijando ele e ninguém sabia que era seu filho.¹⁶

Ney confessava, aliás, que seu santo do candomblé (sua religião favorita) é Oxumaré, entidade seis meses mulher e seis meses homem (ver Apêndice 1). Certamente consciente do seu significado na transformação dos costumes, Ney passou a cantar canções cada vez mais dúbias e maliciosas, tanto quanto a malícia popular brasileira — dizia ele. O resultado, evidentemente, foi a fundamental e saudável confusão que sua imagem gerou em muita gente. Entre outras, gravou uma canção livremente traduzida do sucesso internacional (composto em inglês, por brasileiros) “Tell Me Once Again”. Em sua versão, os primeiros versos fazem paródia auditiva do original: *Telma eu não sou guei*. Trata-se aí de uma bicha que quer casar com a moça Telma e tenta convencê-la de que se tornou indiscutivelmente hétero, apesar do seu passado; mas as evidências que ele apresenta acabam sendo ainda mais comprometedoras, quando comunica que “esses rapazes são só meus amigos” e “não é meu este baby-doll”. Não havia nada mais paradoxal e hilariante do que ouvir a empregada da vizinha ou a criançada berrando essa canção, tornada retumbante sucesso nacional, na década de 1980.

Anteriormente, Ney gravara uma dessas músicas nordestinas de estilo bem machista; o resultado foi no mínimo chocante quando ele, com sua voz de contralto, cantava versos assim: “Eu sou homem com H/ e com H sou muito homem./ Se você quer duvidar/ Olhe bem pelo meu nome/ Já tou quase namorando/ Namorando pra casar./ Ah! Maria diz que eu sou/ Sou homem com H”. Ou então a impagável adaptação que Leo Jaime fez da letra de “Johnny B. Goode”, de Chuck Berry, e que Ney cantava como “Johnny pirou”, em gravação de 1982. Proibida de ser executada nas rádios pela censura, a canção em versão brasileira contava a fulminante paixão de um executivo americano chamado Johnny por um negão carioca, durante um jogo entre os times do Flamengo e do Fluminense, no estádio Maracanã. A vida de Johnny literalmente muda quando, num gol do Flamengo, o negão cheio de felicidade agarra-o pela cintura e lhe dá um beijo na boca (atenção para a recorrência do beijo entre dois homens), ao mesmo tempo que a bola despidoradamente entra pelas pernas do “goleiro apaixonado”; a partir de

então, Johnny pirou...

Apesar da acusação de ter-se acomodado, a partir da década de 1980, Ney continuou percorrendo o Brasil inteiro com seus balangandãs, sua nudez, sua desmunhecação e seus requebros. Como dizia: “Na medida do possível, é isso que eu quero que as pessoas sintam em mim: liberdade”.¹⁷ Naqueles tempos, sempre que me sentia desanimado por habitar uma província, eu pensava: “Ainda bem que aqui tem Ney Matogrosso”. E suspirava aliviado.

* *Gender fuckers* (rompe-gêneros): nome dado, na década de 1970, às bichas contestatárias de San Francisco, que se vestiam com signos femininos (roupas e pinturas), mas deixavam à mostra traços primários masculinos, tais como barba e pelos no peito. Sua intenção explícita era borrar as fronteiras entre os gêneros masculino e feminino socialmente constituídos; com isso, queriam evidenciar como essa divisão tão rigorosamente organizada é um fenômeno cultural (portanto, arbitrário e mutável) inteiramente alheio ao sexo biológico do homem e da mulher.

** *Barbies*: nome pelo qual ficaram conhecidos, na cena guei brasileira, os rapazes homossexuais cuja preocupação básica é desenvolver a musculatura, através de ginástica especial e ingestão de hormônios masculinos, até um grau exacerbado que os torna verdadeiras paródias do protótipo do machão, muitas vezes prejudicando a saúde e assemelhando-se a aleijões. Costumam também depilar-se para acentuar a musculatura.

25. ... E acontece o nosso boom guei

Em 1973, o conhecido pintor e retratista Darcy Penteado — que anos mais tarde integraria o conselho editorial do jornal *Lampião* — realizou uma exposição em que, pela primeira vez na pintura brasileira, os nus masculinos não só constituíam o tema básico dos quadros como também impregnavam o estilo, de modo que traço e clima manifestavam um inegável homoerotismo. Mas, nesses primórdios da década de 1970, nada provocou tanto frenesi quanto a peça *Greta Garbo, quem diria, acabou no Irajá*, que escancarava para o palco a intimidade de homossexuais masculinos e se tornou um dos maiores sucessos do teatro brasileiro de todos os tempos, além de fazer carreira internacional, com elogiada encenação em Nova York.

Seu jovem autor, Fernando Melo, fora várias vezes vítima da censura federal em peças anteriores, sempre por causa da temática homossexual. Talvez por ser a primeira a mostrar familiarmente esse “mundo exótico”, a encenação inicial de *Greta Garbo*... ficou três anos ininterruptos em cartaz e depois voltou em várias montagens novas, até ser reencenada, em 1993, por Raul Cortez, que vinte anos antes já interpretara o protagonista homossexual, num dos melhores momentos de sua carreira.

É a história de uma bicha decadente que recolhe um rapaz simplório, recém-chegado do interior para a grande cidade. Entre suas várias peculiaridades, a bicha gosta que, durante as trepadas, a chamem de Greta

Garbo. A peça mostra humoristicamente a evolução da relação dos personagens, até o surgimento de uma mulher entre os dois. Como se vê, um tema nada novo (e que seria explorado com exaustão a partir daí). Tratada com tino comercial, a peça tinha um ritmo cortante, diálogos sibilinos e aquele mesmo clima de humor cáustico da bicha-louca estereotipada, que transforma sua amargura em festa. Talvez por essas características, pode-se dizer que *Greta Garbo* inaugurou e tipificou um certo estilo de “teatro guei” no Brasil. Foi muito influenciada pelo naturalismo de Plínio Marcos, dramaturgo que tematizava o submundo urbano, em cuja obra se misturam rufiões, prostitutas e bichas — elementos presentes na supervalorizada *Navalha na carne*. Seguindo o veio verista dessa peça de Plínio, *Greta Garbo...* também se apoiava em recursos cênicos melodramáticos e na mesma linguagem (“típica de bicha”) cuidadosamente copiada do cotidiano. As situações e personagens articulavam-se em torno de um triângulo amoroso arquitetado para obter efeitos previsíveis, em que a bicha-velha tem como única vantagem seu *savoir-vivre* e sua língua cáustica. A jovem e ingênua prostituta funcionava basicamente como seu contraponto e coadjuvante, enquanto o rapaz (belo-ingênuo) era o objetivo a ser conquistado. Portanto, um duplo desafio para a bicha.

Inaugurando essa espécie de “revanche teatral” que seria muito seguida em outras peças, a bicha vencia no confronto — certamente, vingança da arte contra a vida. Mas tratava-se de uma vitória provisória, pois na verdade ninguém ganhava nada: a amargura resultante era menos um componente de ambiguidade do que uma confissão de impotência. *Greta Garbo...* padecia também da característica comum a esse “teatro guei” que viria após ela: os personagens (naturalistas) falavam sem parar, em brilhantes disputas oratórias, através das quais o autor exibía sua própria argúcia e humor de bicha — criando algo como um exorcismo teatral cujo resultado era, no mínimo, autocomplacente.

A partir de meados da década de 1970, o amor homossexual começou a furar a barreira da censura ditatorial e dos setores mais reacionários, para chegar até as capas de revistas de circulação nacional — caso da *IstoÉ*, que dois anos antes da *Time* apresentou em sua capa duas mãos masculinas

ternamente enlaçadas, ilustrando matéria sobre o tema. Os anúncios comerciais também não ficaram atrás. Uma campanha publicitária dos perfumes Rastro fez veicular, em três páginas inteiras de várias revistas semanais, lindíssimas fotos de três casais — respectivamente, um homem e uma mulher, duas mulheres, e dois homens, acompanhados da frase: “Para contatos irresistíveis de primeiro, segundo e terceiro graus”. Bem significativa foi a situação criada, na época, em torno de um anúncio para televisão, no qual a excelência de certo creme de leite consistia no fato de ser *realmente* fresco. Durando não mais do que quinze segundos, esse comercial jogava com a dubiedade linguística da palavra “fresco”. Enquanto um afetadíssimo mordomo aristocrático agitava uma garrafa do tal creme de leite, ouvia-se ao fundo um coro feminino gritando “fresco, fresco”. Ao invés de se ofender com a gritaria, o mordomo se empertigava, cheio de mudo orgulho, até descobrir que o coro fazia, na verdade, o elogio do creme de leite e não uma referência a ele. Francamente decepcionado, o mordomo saía de cena, cheio de indignação.

Curiosamente, houve protestos tanto de ativistas homossexuais da época (incomodados porque o comercial veiculava um estereótipo de bicha) quanto de setores conservadores, que acusaram o anúncio de fazer uma “campanha perniciosa” a favor da homossexualidade, exigindo que fosse tirado do ar. Isso não chegou a acontecer porque houve um surpreendente aumento de vendas do tal creme de leite. Feita uma pesquisa para confirmar o sucesso, constatou-se que 84% dos telespectadores tinham adorado o anúncio, que não apenas ficou no ar mas abriu um precedente, em termos de marketing: no Brasil, já era possível consumir *graças* à homossexualidade.¹ Foi um importante reforço no boom guei.

Dentro desse clima propício, o teatro começou a sofrer uma verdadeira reviravolta. Assim, na temporada paulistana do primeiro semestre de 1978, das 25 peças em cartaz, onze tratavam do tema homossexual, direta ou indiretamente — incluindo-se aí algumas de autores estrangeiros e a indefectível *Greta Garbo*... A maioria delas, evidentemente, inscrevia-se no recente filão do “teatro guei”, sempre com um cuidadoso olho na bilheteria. É verdade que a censura federal se mantinha atenta ao que chamava de

“exploração e apologia do homossexualismo”, a partir de 1968, quando (mais uma vez) proibira de Plínio Marcos a peça *Barrela* (de clima marcadamente homoerótico, inclusive com um estupro masculino dentro da prisão) e também a americana *Boys in the Band*, em sua encenação brasileira. À diferença das peças anteriores, boa parte da produção teatral da década de 1970, tematizando a homossexualidade, era escrita por autores homossexuais que colocavam no palco, de uma maneira ou de outra, sua experiência pessoal.

Portanto, “o homossexual” dos palcos já não era mais aquele ser distante e mitologizado (de Nelson Rodrigues) nem o pária desgraçado (de Plínio Marcos). Agora, sua vida inteira se escancarava diante das plateias, familiarizando-as com uma multiplicidade de personagens homossexuais que tinham em comum justamente um esforço de *normalidade*, por mais chocantes e exóticos que pudessem ser. Assim, os palcos foram invadidos por garotos que cedo começavam a fazer prostituição; bichas-velhas que botavam anúncios amorosos em jornal; casos (masculinos e femininos) que se esfacelavam por interferências externas ou de um/a terceiro/a; vida e paixões de travestis; problemas de costureiros às voltas com seus amores; tragédias de bichas que por conveniência se casavam com mulheres; irmãos incestuosamente apaixonados; bichas decadentes e cândidos rapazinhos que se amavam sem se dar conta (só o público percebe); comunidades de bichas que disputavam um bofe; até uma vida de Carmen Miranda (interpretada por um travesti) e uma versão guei do Drácula, apaixonado por um viajante a quem ele vampirizava. Isso sem falar de famosos textos internacionais do período, encenados com sucesso também no Brasil — tais como *Bent*, *Chorus Line*, *Boy Meets Boy*, *Village*, *Zoo Story*, *O beijo da mulher-aranha* (em adaptação teatral do autor do romance, Manuel Puig) etc.

O nível medíocre ou meramente convencional da grande maioria de tais peças levou um enfezado crítico teatral a reclamar contra a mania de só se olhar o próprio umbigo. Segundo ele, “a revolta mal verbalizada dos homossexuais é algo conservador e desinteressante” tanto quanto as peças machistas, pois “quando alguém surge no palco sublinhando outra vez, outra vez, outra vez que homossexual é GENTE, estamos nos limites da

redundância”.² A crítica fazia sentido. As peças gueis vinham sofrendo de uma autocomplacência às vezes até exibicionista. Inclusive por sua aura de martírio, o personagem homossexual em fase de afirmação — tal como continuou proliferando nos palcos brasileiros — tornou-se normatizado (para ser consumido), se não na temática, seguramente na linguagem teatral; em outras palavras, emergiu para o conformismo. Mesmo quando personagens e situações eram escabrosos, o espaço do palco outorgava legitimidade aos marginais que se exibiam para plateias em geral burguesas e de classe média conservadora, como costuma ser no Brasil — graças aos preços pouco acessíveis dos ingressos. Além do mais, essa preocupação crucial em *afirmar sua identidade* ameaçava tornar o personagem homossexual objeto de uma causa santa, num esforço de catarse que acabava se rendendo aos modismos. Convenhamos que, além de domesticarem, as bandeiras e modismos costumam ficar a quilômetros de distância da poesia. Portanto, essa (não tão) velada heroicização (ou, no mínimo, complacência) constituía menos um gesto de subversão através da arte do que um esforço de integração no mercado. E o boom guei acabou inaugurando uma nova fórmula de “protesto” à disposição da sociedade de consumo.

A partir da década de 1980, como era de se esperar, a cena teatral foi invadida pela presença da aids, geralmente através de textos internacionais — entre outros: *Por que eu? (As is)*, de William Hoffman, *Angels in America*, de Tony Kushner, e *Algo em comum*, de Harvey Fierstein. Claro que se tratava de refletir a realidade de uma doença então fatal e socialmente carregada de preconceitos, abatendo-se com violência sobre o meio artístico-teatral. Mas o aspecto do consumo também aparecia claro: para além do terror instaurado, tratava-se de matéria a ser, o quanto possível, consumida dentro da mesma lógica mercadológica de vender a desgraça alheia, com o apoio tácito da mídia. Como dizia o diretor teatral Gerald Thomas, novo darling da intelectualidade antenada do período: “Até que a aids bata na sua porta, o consumidor vai se sentir imune”.³ Mas o teatro poético não se calou, nem diante do medo nem diante da tentação consumista. Assim, o auge do impacto da aids no teatro brasileiro ocorreu com a estreia, em 1995, de *O livro de Jó*, adaptação bíblica de Luís Alberto de Abreu, na brilhante direção

de Antônio Araujo. Encenada no lusco-fusco de um hospital desativado, em meio a macas, aparelhos hospitalares, chapas de raio X do corpo humano, sangue derramado, ossos despejados em cena, bips eletrônicos de UTI e cheiro de formol, essa peça tornou-se icônica do desamparo provocado pela aids, mas também da capacidade de resgatar artisticamente a dor. É graças à doença — várias vezes referenciada à aids — que Jó primeiro se revolta contra Deus e ao final acaba redescobrando sua fé, numa sala cirúrgica, preso a uma emblemática mesa de parto. Raras vezes se viu no teatro brasileiro uma tal radicalidade ao aproximar a experiência teatral da descoberta interior — como no teatro antigo.

Nesse sentido, será preciso assinalar também a vigorosa encenação de *O homem e a mancha*, texto teatral de Caio Fernando Abreu, escrito sob o impacto da doença do autor, posteriormente falecido em consequência de aids. Outro grande sucesso dele nos circuitos underground do Brasil e do exterior foi *A dama da noite*, história de um travesti entre punk e sádico, texto adaptado e interpretado por Gilberto Gawronski. No bojo da luta surda em torno da aids, a cena teatral se abriu para uma nova safra de peças de temática direta ou indiretamente homossexual, com intenções comerciais ou às vezes poeticamente provocadoras. Dentre estas últimas, algumas tornaram-se memoráveis, como *Nossa Senhora das Flores*, belíssima adaptação do romance de Jean Genet, a encenação de *Giovanni*, adaptada do romance de James Baldwin, e *Violeta Vita*, de Beth Lopes, a partir da correspondência entre a escritora inglesa Vita Sackville-West e sua amante. Deve-se destacar ainda uma deslumbrante adaptação teatral, de 1995, do poema épico babilônico *Gilgamesh*, dirigida por Antunes Filho, que compôs um vigoroso tecido de amor entre dois guerreiros; e o contundente *Santidade*, de José Vicente, texto proibidíssimo na década de 1960 e só encenado em 1997, que brandia a homossexualidade como instrumento para situar o embate entre carne e espírito, de modo ainda mais mórbido do que em Nelson Rodrigues.

Dentre as várias encenações de *As criadas*, do mesmo Genet, destacava-se por seu tom chanchadesco a adaptação feita por José Celso Martinez Corrêa, que se chamou ironicamente *As boas* e apresentou uma deliciosa interpretação de Raul Cortez no papel de Madame. Em 1997, também

mereceu destaque a encenação de José Celso Martinez Corrêa para o texto *Ela*, de Jean Genet, iconoclástico em vários sentidos: o papa, boneca de mitra e báculo, que anda em rodinhas e tem crises histéricas, espera a chegada do seu fotógrafo, encarregado de passar para o público sua imagem oficial. Ao final, a pose que mais representa Sua Santidade é a de cócoras, defecando num penico. Sagazmente, José Celso, grande agitador cultural que revolucionou o teatro brasileiro na década de 1960, interpretou ele mesmo o papa genetiano que oscila entre o mito e a marionete, entre o masculino e o feminino — é chamado de “ela” pelos mais íntimos. Cultivando a ideia do teatro como “orgia política”, José Celso retornou com ácidos componentes homoeróticos na década de 1990 — não escondendo nem mesmo em sua vida pessoal a prática de uma homossexualidade subversiva —, quando deu entrevista e se deixou fotografar ao lado de dois jovens amantes. Atento à cooptação social sofrida por homossexuais, José Celso criticava a falsa tolerância da permissividade consumista: “O ser humano não merece tolerância, ser humano é outra coisa, é um ser caminhando para a divindade, tem que ser adorado”.⁴

A postura combativa de José Celso não foi um caso isolado: na última década do século xx, o movimento teatral brasileiro várias vezes manifestou um claro teor de resistência política a partir da homossexualidade, como na tentativa do diretor Ulysses Cruz de criar um espaço exclusivo para um teatro homossexual — as chamadas *gay plays* — inaugurado em 1995 com a perturbadora encenação de *O melhor do homem*, de Carlota Zimmerman. Nem essa tentativa resistiu aos limites culturais do consumismo, que ficaram claros quando todas as portas se fecharam. Venceu o preconceito homofóbico do empresariado, e o esforço abertamente político de Ulysses, diretor já consagrado como um dos grandes da nova geração, viu-se abortado.⁵

É preciso dizer que a atitude de integração consumista não se restringiu ao teatro. O cinema brasileiro, a partir da década de 1970, especializou-se na apresentação de personagens homossexuais como objeto de achincalhe; isso sobretudo naqueles filmes mais comerciais, medíocres e moralistas (conhecidos como “porno-chanchadas”), que infestaram a produção cinematográfica brasileira do período, quase sempre com grande sucesso de

público. Geralmente caricaturizadas, as bichas desses filmes serviam de mero pretexto para provocar gargalhadas de deboche nas plateias de referencial machista, o que levou o estudioso Antônio do Nascimento Moreno a chamá-las de “homopalhaços”.⁶

Ao contrário, o amor entre mulheres sempre foi tratado com (discutível) complacência de voyeur — evidenciando como tais filmes visavam basicamente satisfazer ao público masculino mais convencional. Também aí, raramente se ultrapassou a mediocridade e o moralismo. Nesse período, a escritora Cassandra Rios, especializada em escrever best-sellers sobre amores lésbicos, teve várias adaptações cinematográficas, pouco mais do que sofríveis, de obras suas. O cinema com pretensões menos comerciais e dirigido a um público mais culto também mergulhou várias vezes no tema do amor homossexual, deixando como saldo uma ou outra sequência de beleza indiscutível, alguns planos fotograficamente instigantes e até personagens perturbadores — por exemplo, a figura do travesti Eloína, requintadamente interpretada no filme *República dos assassinos*; as lindas bundas dos dois irmãos incestuosos, em *A intrusa* (baseado num conto do argentino Jorge Luis Borges); o clima densamente maldito do já citado *Toda nudez será castigada*; a personagem Lilica, jovem travesti do filme *Pixote, a lei do mais fraco*.

No entanto, é preciso dizer que, mesmo em se beneficiando do abrandamento da censura no final da década de 1970, o cinema brasileiro não tentou — exceto em raras situações — verter a erótica homossexual em imagens poéticas. Estamos certamente longe daquele estranho e pouco conhecido longa-metragem de Trigueirinho Neto, *Bahia de Todos os Santos* (1959), filme coreográfico de marcação afro, no qual os personagens (especialmente masculinos) vertiam sensualidade já no seu caminhar feito de bamboleios; até mesmo uma luta entre soldados e grevistas resultava mais parecida com um balé. Se bem que não apresentasse situações homossexuais explícitas, o filme estava pontilhado por referências e climas sutis: já na abertura, rapazes de vida marginal dormiam lado a lado, languidamente, numa cabana de praia. Havia também homens passando abraçados no fundo do quadro, manifestações inequívocas de ciúme entre os personagens

masculinos e gestos melífluos em vários atores. Mais de uma vez, aliás, os rapazes do filme comentavam sua intenção de “arranjar um coronel” (eufemismo para “protetor” ou amante) que lhes desse uma vida melhor. Um deles, de beleza delicada, consegue seu intento e vai morar num apartamento de estereotipada finesse, onde passa a viver como pintor, como sempre quis. Mas é sobretudo o personagem central, Tonho, que tornava mais determinante a ambiguidade transpirada no filme. Mulato de dezenove anos, semialcoólatra, expulso de casa e socialmente desadaptado, Tonho compunha um quadro quase sindrômico do “diferente”, aí encaixando à perfeição seu jeito indisfarçavelmente afetado. Sua aparente “rebeldia sem causa” era reforçada pela impotência frente a uma mulher estrangeira, já quarentona, que o queria como amante e a quem ele, num gesto metafórico de possessão carnal, não conseguia mais do que roubar. Obra nada perfeita mas muito densa, *Bahia de Todos os Santos* mereceria maior atenção, inclusive por ser um dos raros filmes brasileiros a tentar uma estética a partir da cultura negra.

É obrigatório mencionar também a figura onipresente, a partir da década de 1960, de Glauber Rocha, criador e mentor do chamado Cinema Novo, e seus namoros cinematográficos com a temática, direta ou indiretamente, homoerótica. Polêmico em suas posições políticas e estéticas, Glauber meteu sua colher também aí: em entrevistas e escritos, fez insistentes referências (quase sempre negativas) à homossexualidade e a homossexuais. Assim, chegou a escrever que “a sexualidade anal destrói o ego”;⁷ e, por motivo semelhante, enfatizou a superioridade do cinema (“arte uterina”) contraposto ao teatro (“arte anal”), alegando que este era o “espaço da esquizofrenia homossexual” (sic).⁸ Outra vez, chegou a afirmar em público que a cultura da Grécia antiga desmoronou por causa da homossexualidade — numa atitude classificada pelo sociólogo Gilberto Vasconcelos como “birra de Glauber contra o homossexual”.⁹

Pelo menos uma vez, Glauber Rocha fez claras inferências homoeróticas em sua obra, num curta-metragem de juventude, *Cruz na praça* (1961). E, num dos seus longas-metragens mais famosos, *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1963), metaforizou suas próprias contradições frente à homossexualidade masculina, na história de um homem que oscila entre a

força de dois líderes dominadores, um beato e um cangaceiro. A temática intrincada do filme, que à época não foi visto senão em sua implicação política, propunha uma abordagem extraordinariamente rica da crise do masculino.¹⁰ Além do clima homoerótico envolvendo circunstâncias de sua vida, narradas pelo próprio Glauber,¹¹ existiram dúvidas sobre sua misteriosa e súbita morte em 1981, suspeita de ter sido provocada pela aids (conforme a mídia divulgou amplamente), fato que contribuiu para alimentar o enigma em torno do seu mito.¹²

Entre os filmes curtos, de acesso mais complicado por dificuldades de exibição comercial, produziram-se obras (documentárias ou não) de grande inquietação, mesmo que os resultados nem sempre tenham sido satisfatórios do ponto de vista da criação poética. Quase pioneiro foi o curta-metragem de Djalma Limongi Batista, feito como trabalho do curso de comunicações, *Um clássico, dois em casa, nenhum jogo fora* (1969), no qual se dissecava um caso de amor entre dois rapazes, em lindíssimas imagens que misturavam amor e morte. *Danielle, Carnaval e cinza* (1979), documentário curitibano em super-8 de José Augusto Iwersen, documentava o dia a dia de um travesti, inclusive no convívio com seu amante.¹³ Também *Profissão: travesti* (1982), de Olívio Tavares de Araújo, e *Ritos e passagens* (1983), de Sandra Werneck, dedicavam-se à vida diária dos travestis, ainda que em climas opostos; ao contrário da atmosfera alegre desse último, *Profissão: travesti* manifestava horror pelo destino dos travestis, num clima sufocante e angustiado. Mas apresentava uma sequência contundente: antes de ir fazer trottoir, um travesti trocava de roupa num terreno baldio, à noite; por baixo de sua roupa feminina cotidiana, surgia outra roupa feminina — desta vez deslumbrante —, num efeito de máscara sob a máscara. Deve-se lembrar também outro documentário de Sandra Werneck, *Pena prisão* (1983), filmado no presídio feminino de Bangu, no Rio de Janeiro, onde 80% das mulheres eram negras e mulatas. Ainda que se trate de um olhar documental, seu dia a dia e suas preocupações foram encenados (com resultado razoável) pelas próprias presas, que falavam com muita dignidade de si mesmas e testemunhavam a luta que deviam travar para, dentro da prisão, viver seus amores com outras mulheres.

Constitui, sem dúvida, um fato curioso que os intensos debates envolvendo a vida homossexual brasileira nas últimas duas décadas do século xx não tivessem se refletido senão excepcionalmente na produção cinematográfica nacional, mesmo depois que a indústria de filmes teve um incremento quantitativo, em meados da década de 1990. Ainda assim, vale destacar alguns títulos que se aproximam entre si por um olhar pouco usual sobre a realidade brasileira, às vezes vertido também num estilo peculiar, que vai do agressivo ao barroco. *O beijo da mulher aranha* (1985), de Hector Babenco, baseado no famoso romance homônimo do argentino Manuel Puig, narra o embate afetivo-ideológico entre dois homens presos numa mesma cela: uma bicha acusada de corrupção de menores e um prisioneiro político. O filme propõe uma instigante conexão entre homossexualidade e política, inédita até então, mas se ressentiu de excessiva glamorização, através da presença de Sônia Braga e do astro americano William Hurt, que ganhou o Oscar por sua interpretação do homossexual Molina. *Anjos da noite* (1986), de Wilson Barros, revelou grande talento ao retratar a vida noturna de São Paulo, num painel pansexual de tom hedonista e quase celebratório, abordando com rara sensualidade a vida de um michê (prostituto masculino), entre outros. *Romance* (1987), de Sérgio Bianchi, foi um dos primeiros filmes brasileiros a tematizar o pânico da aids, num contexto de iconoclastia, e apresentou uma cena de crueza incomum no cinema brasileiro: o protagonista transando com outros homens num banheiro público.

É muito peculiar, ainda que não totalmente bem resolvida, a sobrecarga barroca e maneirista de *Bocage, o triunfo do amor* (1997), do mesmo Djalma Limongi Batista, que antes fizera *Asa Branca, um sonho brasileiro* (1981), em que aproximava o universo do futebol e a homossexualidade. Mas coube ao filme *Vera* (1986), de Sérgio Toledo Segall, a mais perturbadora visão do universo homossexual produzida no cinema brasileiro. Inspirado no best-seller autobiográfico *A queda para o alto*, de Anderson Herzer (pseudônimo de Sandra Mara Herzer), o filme narra a história de uma menina que passa boa parte da vida num internato da Febem e, lutando contra tudo, quer se afirmar como homem, numa compreensão conflituada do seu amor por outras mulheres. A extrema delicadeza do tom adotado pelo diretor/roteirista

provocou um mergulho interior de grande poesia e transformou uma história espinhosa num dos mais tocantes filmes já produzidos no Brasil — o que se refletiu no rigoroso trabalho interpretativo da estreante Ana Beatriz Nogueira, justamente premiada como melhor atriz no Festival de Berlim daquele ano.

26. E com vocês, a bicha eletrônica

Veículo de massa por excelência, a televisão brasileira sempre foi especialmente visada pela censura (policial ou não) e obedecia a um rigoroso código moral que proibia a apresentação de obscenidades ou formas de perversão sexual, só “admitindo as sugestões de relações sexuais dentro do quadro da normalidade”, conforme determinava o Código de Ética da Associação Brasileira de Emissoras de Rádio e Televisão (Abert), instaurado em 1980.¹ Em 1964, a Abert convocou o III Congresso Brasileiro de Radiodifusão no Rio de Janeiro, quando se elaborou o primeiro Código de Ética da Radiodifusão, que vigorou até setembro de 1980. Em julho de 1993, aprovou-se um novo código, que sofreu diversas alterações e teve aí sua última redação.

Apesar da cerrada vigilância de grupos conservadores, a TV também mergulhou — nem sempre com meias medidas — na exploração do filão homossexual. Aderiu à onda até o delicioso animador Chacrinha — que desde os idos de 1960 mantinha na TV o mais *campy* e anárquico dos programas de calouros: *Discoteca do Chacrinha*. Vestido ora de Nero, ora de noiva ou palhaço, o velho Chacrinha entremeava seus happenings com perguntas malandras ao público: “Quem gosta mais de chupar pirulito: o homem ou a mulher?”. (Claro, nem todo pirulito é inocente...) E, enquanto atirava bacalhau ou bananas para o público, entoava o refrão de uma canção

que a plateia continuava: “Maria Sapatão, de dia é Maria, de noite é João”. Ou repetia várias vezes o refrão de uma antiga música carnavalesca: “Olha a cabeleira do Zezé, será que ele é...”. Ao que o público, em uníssono, completava: “Bicha, bicha!”.

A partir da década de 1980, foram se multiplicando personagens homossexuais em várias telenovelas e seriados televisivos de grande audiência no país. Destes últimos, pelo menos um tratou do tema de forma direta e pioneira, na famosa série *Malu Mulher*, na qual uma espécie de feminista-estereótipo conduzia a trama de histórias que variavam a cada novo capítulo. O episódio de 1980, intitulado “Uma coisa que não deu certo”, relatava os conflitos de um rapazinho amigo da hipermilitante Malu, ao se descobrir apaixonado por outro homem — tudo ao som do *Adágio*, de Albinoni.

Depois disso, era raro encontrar um/a autor/a de telenovela que não incluísse em seu folhetim uma mulher, um homem ou um casal de homossexuais, quando não de travestis ou situações que beiravam a confusão de gêneros. Na verdade, a presença de um caso homossexual se tornou uma instituição dentro das telenovelas. Trata-se de um tempero picante usado nos momentos apropriados, garantindo o crescimento da audiência, de maneira calculada, dentro de uma lógica simples: “o assunto gera polêmica, que gera Ibope, que aumenta o faturamento”. Vários autores já vieram a público confirmar que a temática homossexual “mais ajuda na audiência do que causa polêmica”.² Assim ocorreu em 2017 com *A força do querer*. Para interessar o público abaixo de trinta anos, colocou em cena os problemas e descobertas de uma transexual. Segundo declarações da própria Globo, a novela teve picos de audiência justamente nos momentos mais decisivos da personagem.³

Curiosamente, ocorreram mais ressalvas com relação à presença de lésbicas. Logo no início dessa onda, a censura policial vetou uma história do amor (sugerida) entre as personagens de duas primas, na telenovela *Homem proibido*, baseada em histórias de Nelson Rodrigues e veiculada em 1982, pela TV Globo.⁴ O caso mais escandaloso ocorreu na novela *Torre de Babel* (1998), em que duas mulheres lindas, inteligentes e bem-sucedidas mantinham um relacionamento homossexual estável. As pressões de setores

conservadores da sociedade foram tantas que a audiência diminuiu, levando a TV Globo, sua produtora, a matar o casal de lésbicas numa providencial explosão de um shopping center. Tais reações negativas certamente não teriam ocorrido se as personagens lésbicas fossem mal-amadas, grosseiras e infelizes, quer dizer, não criassem tanta empatia social com uma imagem positiva.

Parece que diante de amores lésbicos o lar brasileiro tanto mais se vulnerabilizava quanto mais essas mulheres fossem parecidas com aquilo que a fantasia machista caracterizava como “nossas filhas, irmãs ou esposas”.⁵ Em qualquer dos casos, ficou claro que a dramaturgia televisiva continuava perpetuando certa abordagem exótica, para que “amores estranhos” povoassem, sem qualquer risco, o zoológico do imaginário brasileiro. Mesmo porque as telenovelas padeciam de um recato espantoso, em se tratando de cenas de amor homossexual, em especial quando comparadas ao atrevimento das cenas de alcova entre homem e mulher. Essas circunstâncias redutoras geraram protestos dos grupos de ativismo homossexual, contra a veiculação da imagem negativa de homossexuais, geralmente dentro do padrão de desmunhecação masculina; ao mesmo tempo, os autores se defendiam, alegando a existência de tais personagens na vida real.

É difícil determinar com exatidão quanto as telenovelas prejudicaram ou, na verdade, difundiram a visibilidade homossexual, ainda que a utilizando para fazer sucesso. De fato, já apareceu na telinha uma ampla gama de personagens homo-bissexuais, desde o travesti mais espalhafatoso, passando por mordomos, pais de santo e cafetinas, até rapazinhos/mocinhas ou empresários/as de classe média. Quer dizer, encontravam-se aí tanto homens viris como belas mulheres representando homossexuais, para além dos estereótipos. O que havia de perverso nisso é um pouco mais sutil: verificava-se uma proporção direta entre a homossexualidade que a televisão difundia em doses homeopáticas, dentro de suas previsões mais comerciais, e o silêncio que, de um modo ou de outro, ela impunha aos seus atores e atrizes homossexuais na vida real, sob pretexto de prejudicar sua imagem de ídolos.

Aliás, toda a instituição comercial em torno da televisão utilizava seus canais para exercer, em diversos sentidos, a censura contra a

homossexualidade, de maneira dúbia. Por um lado, quando se revelou que o personagem Rafael, interpretado pelo ator Odilon Wagner, além de bom pai de família, tinha um caso com outro homem, o escândalo nacional daí resultante se refletiu imediatamente no aumento de audiência de *Por amor*, novela veiculada em 1998. O lado perverso da moeda foi que Odilon Wagner viu sua atividade profissional prejudicada: pelo menos duas participações suas em comerciais foram canceladas, pois as empresas não queriam vincular seus produtos à imagem de um bissexual.⁶ Em 2017, após revelar sua homossexualidade em público, o ator Leonardo Vieira confessava seu temor de não conseguir papel de galã na TV. Baseava-se no precedente dos ataques sofridos nas redes sociais após a divulgação de uma foto sua beijando um homem numa festa.⁷

A dubiedade consistia em que todo o reforço da censura (direta ou indireta) era obviamente estratégico para se tirar boa vantagem dela. Ou seja, proibia-se a veiculação numa ponta, para induzir a uma demanda de curiosidade reprimida que deveria ser saciada na outra ponta. Evidência disso foi que, ao fazerem papéis de homossexuais, certos atores tornaram-se celebridades no país inteiro — fato acontecido, por exemplo, com Pedro Paulo Rangel, quando interpretou o Adamastor na novela *Pedra sobre pedra* (1992), com André Gonçalves, que fez o Sandrinho em *A próxima vítima* (1995), e na época tornou-se campeão na TV Globo de cartas recebidas de fãs, ou ainda com Mateus Solano, o Félix de *Amor à vida* (2013). A verdade é que personagens homossexuais tendem a fazer tanto mais sucesso quanto maior for a curiosidade do público: a lógica perversa do mercado passa pela conveniente institucionalização do olhar voyeur, amplamente explorada, em especial pela mídia eletrônica. Assim, reforçada por mais essa proibição, resguarda-se a necessidade de consumo mórbido da homossexualidade, com amplas conveniências comerciais. E dá-lhe gueis, lésbicas e travestis palatáveis na telinha.

Dentro dessa mesma lógica, também os programas televisivos cômicos passaram a multiplicar personagens homossexuais, já a partir da década de 1970. Um dos integrantes do popularíssimo grupo Os Trapalhões — especialista em aparecer na TV com roupa de mulher e desmunhecando —

tinha todas as características de voz, gesto e postura de uma fragilíssima boneca; ele arrancava risos do público justamente através de seus tiques. No programa *Chico City*, do tão popular quanto comediante Chico Anísio, havia o delicioso personagem Painho, um pai de santo bicha que, além de se vestir e falar afetadamente, tinha chilikques de tesão diante de homens bonitos, manifestava aberto descaso sexual pelas mulheres e vivia em disputa com seu rival, outro pai de santo bicha. Mas, dentre os programas cômicos, o que houve de mais impressionante por seu atrevimento foi o personagem Capitão Gay, interpretado pelo gordo e personalíssimo Jô Soares, que anteriormente já criara uma engraçada galeria de tipos femininos — desde a Aeromoça com medo de avião, até uma enorme cantora de música de protesto delicadamente chamada Norminha e a estrela de pornochanchada Bô Francineide.

No início da década de 1980, o Capitão Gay tornou-se verdadeira coqueluche nacional, através do programa *Viva o Gordo*. Vestido de plumas cor-de-rosa que parodiavam o uniforme do Super-Homem, sempre na linha da paródia, ele aparecia quando alguém precisava solucionar problemas “que nenhum homem e nenhuma mulher podiam resolver”; e trazia consigo uma varinha mágica, que manuseava maliciosamente, criando muita confusão, mas sempre encontrando soluções surpreendentes. Fazendo referência à dupla Batman e Robin, modelos de virilidade da cultura de massas, o Capitão Gay apresentava-se acompanhado do seu assistente, um mulato alto, de voz melíflua e gestos debochados, que usava peruca afro de cor azul e atendia pelo nome andrógino de Carlos Suely — autodefinido como 20% Carlos e 80% Suely. Era especialmente hilariante e, sem dúvida, irônico encontrar na vizinhança, como me aconteceu, grupos de garotinhos brincando, enquanto cantarolavam em conjunto o “Rock do Capitão Gay”, então um grande sucesso em disco. Atacado pelos moralistas (que acusavam o programa de fazer apologia do homossexualismo) e por certos militantes gueis (que detestavam ver as bichas como objeto de riso nacional), o Capitão Gay ironizava à direita e à esquerda, definindo-se a si mesmo como um “defensor das minorias, contra as tiranias”.

Ainda que num nível mais intelectualizado, nesse mesmo período surgiu na TV brasileira, com grande sucesso, um outro personagem cômico,

interpretado pelo ator-transformista Patrício Bisso, argentino radicado no Brasil. Satirizando a moda dos conselhos sexuais em programas de TV dirigidos basicamente às mulheres, Bisso criou a “sexóloga russa de linha soviética liberal” Olga del Volga, que respondia às cartas (quase sempre fictícias) de suas aflitas telespectadoras sobre sadomasoquismo, orgasmo, homossexualidade, masturbação etc. Com forte sotaque estrangeiro, Olga dizia ter a missão de “aumentar o índice de orgasmo per capita dos brasileiros”. Assim, quando uma telespectadora lhe escreveu que enfim “teve um orgasmo ontem à noite, mas não sei se foi o orgasmo certo”, Olga respondeu: “Não se preocupe; orgasmo é como ônibus: a gente perde um e logo em seguida vem vindo outro”. E, quando uma falsa ingênua quis saber como se fazia sexo oral, Olga respondeu: “Pode-se fazer por telefone, gritando pela janela e até fazendo gargarejo ao lado do namorado”. Seguindo essa tradição, o comediante Marcus Majella fez tal sucesso com seu personagem afetado Ferdinando Beyoncé Ramiréz Travacius, ou simplesmente Ferdinando, que saiu diretamente do humorístico *Vai que Cola* para seu próprio talk-show, o *Ferdinando Show* (2015), num festival de desmunhecação. Ao entrevistar celebridades, promover concursos e usar figurinos extravagantes em performances musicais, parece reviver as grandes cenas de Chacrinha, agora num escracho ainda mais explícito. Para pedir aplausos, solicitam-se “salvas de pintas”, e saúdam-se os convidados com gritos de “viado”, secundados pela plateia.

O sucesso sistemático de todos esses personagens diante do público seria chocante caso já não tivesse precedentes, de modo a constituir uma espécie de rotina na televisão e depois na internet brasileiras. Isso se evidenciou no sucesso alcançado pelo famoso desenhista de alta-costura Clodovil Hernandes, que começou a se apresentar em programas femininos dando conselhos numa linguagem acidamente embichada. Depois de adquirir notoriedade nacional, Clodovil passou a ter seu próprio programa semanal de variedades, na TV Bandeirantes, em 1983 — para cujo lançamento houve um coquetel no mais luxuoso hotel de São Paulo. No ar, em pleno horário nobre, Clodovil entrava em meio a cenários chiquérrimos, com seu nome brilhando em neon azul. Devidamente assessorado por uma equipe de bailarinos e

técnicos, ele cantava, dançava, recitava poemas, apresentava desfiles de moda, entrevistava personalidades, ironizava a vida nacional. Rodeado de 35 noivas reais que a produção do programa colocou em cena, Clodovil dava conselhos sobre o casamento — tudo com a finíssima e felina afetação de uma grande estrela. Não por acaso, o programa gerou protestos sob pretexto de fazer “exaltações ao homossexualismo” — como disse um deputado ao solicitar que o Ministério da Justiça suspendesse sua emissão, em nome da Câmara dos Deputados do Maranhão.⁸ Na onda do sucesso, Clodovil também subiu aos palcos; numa peça escrita especialmente para ele e por ele interpretada, percorreu o Brasil contando a história de um costureiro que disputa, com uma cliente rica, um rapaz belo e pobre. (Onde será que já lemos essa história?) Como que fazendo eco à onda de conservadorismo e pânico que tomou o país na esteira da aids, o Clodovil dos anos 1990 tornou-se um homem cauteloso, quando não francamente reacionário, em se tratando de temas relacionados à homossexualidade. Assim, em 1999, ele chegou a provocar protestos de grupos ativistas homossexuais por suas declarações azedas contra o projeto de parceria civil entre pessoas do mesmo sexo, de autoria da ex-deputada Marta Suplicy.

No final da década de 1970, a descoberta do filão homossexual atingiu também os travestis, por muito tempo impedidos de aparecer na TV. Nos sábados à tarde (horário de relax da sagrada família brasileira, sempre pronta a consumir), a partir de 1979, um infindável número de travestis apresentava-se para um concurso de dublagens no programa *Clube do Bolinha*. Evidentemente, era grande a audiência para ver esse desfile de parques talentos e de farto exotismo. Mas houve também requintes, quando se tratava de vender. Por volta de 1984, a TV brasileira apresentou um jingle no qual uma belíssima morena de vestido decotado e ar sensual apresentava um novo tipo de armário e insistia para que as pessoas não se deixassem enganar pelas aparências. *Aparentemente*, um anúncio comum. Mas, após um cuidadoso trabalho de divulgação complementar ao jingle, o público espantou-se ao descobrir que se deixara “enganar pelas aparências”: aquela fascinante morena era na verdade o travesti Roberta Close, que ganhou fama nacional da noite para o dia, passando a ser o assunto predileto da mídia, de quem ganhou

epítetos maliciosos como “a nova Namoradinha do Brasil”. Suas fotos fizeram esgotar, em apenas três dias, os 200 mil exemplares da revista *Playboy*, que as publicou em maio de 1984. Vivendo sobretudo como modelo profissional, La Close tornou-se, a partir daí, figura obrigatória em festas chiques do Rio de Janeiro e de São Paulo, sendo acossado e até pedido em casamento por homens da sociedade.

Em pouco tempo, deflagrou-se um debate nacional em torno daquilo que passou a ser chamado o “fenômeno” Roberta Close — aliás, Luiz Roberto Gambine Moreira, então com 22 anos. Psicanalistas analisaram-no como o andrógino que acionava, indiferentemente, tendências heterossexuais e homossexuais mescladas na libido dos brasileiros. Tornando-se ídolo, ele era desejável justamente por corresponder às fantasias sexuais que trazemos em nosso inconsciente. Isso sem esquecer que, com seu porte de princesa, Roberta poderia ser, na fantasia popular, algo assim como a nossa Grace Kelly tropical. Entre março e outubro de 1984, Roberta Close foi por oito vezes capa da revista *Contigo*, especializada em fofocas do showbiz. Motivo? A tiragem da revista subia a cada vez que La Close aparecia na capa.⁹ Nesse mesmo período, o compositor e cantor Erasmo Carlos lançou a canção *Close* (dele e de Roberto Carlos), na qual se faziam referências diretas às invulgares qualidades físicas de Roberta, aí chamada, inclusive, de “mulher nota dez”. A canção subiu rapidamente para os primeiros lugares nas paradas de sucesso, enquanto a esposa do cantor se recuperava de um tiro acidental, gerando boatos maldosos sobre uma crise entre o casal provocada por ciúme.

A partir daí, a mídia começou a tentar frear a bola de neve que ela mesma tinha empurrado ladeira abaixo. Ruy Castro, na *Folha de S.Paulo*, receava que o fenômeno se espraiasse demais e prevenia: “Depois não se queixem se a população brasileira chegar finalmente ao crescimento zero”.¹⁰ No mesmo jornal, Pepe Escobar indignava-se: “Como não se revoltar em um país alienado a dois ou três bancos, onde o símbolo sexual é um travesti? [...] Nós nem vivemos a história e já mergulhamos nos estertores da decadência”.¹¹ Na *IstoÉ*, um sociólogo ponderava que “alguma coisa está muito errada quando um travesti é modelo de bom comportamento”.¹² As feministas, por sua vez, viam na fama de Roberta Close uma evidência a mais do machismo nacional,

já que os homens veneravam nesse travesti os mesmos ingredientes da mulher-objeto típica: frágil, gostosa e submissa.

Enquanto isso, a própria Roberta mostrava-se razoavelmente consciente de estar sendo devorada como mito e explicava esse fato primordialmente por se tratar de Brasil: “Um país tão atrasado que nele eu sou notícia!”.¹³ Em todo caso, sua fama chegou a ultrapassar as fronteiras nacionais. Na vizinha Argentina, La Close tornou-se capa de revista e, sarcasticamente ou não, foi apontada como “exemplo da beleza e sensualidade da mulher brasileira”. Em 1989, Roberta Close realizou operação para “adequação de sexo”, em Londres, com sucesso. Ainda assim, ela não conseguiu, pelas leis brasileiras, mudar seu registro de identidade para o feminino, gerando situações penosas. Em 1998, Roberta publicou uma biografia em que narrava sua trajetória desde menino espancado, expulso de casa, estuprado e humilhado por parecer menina, passando por suas prisões, em que era obrigada a transar com delegados para ser liberada, até o dia de se alistar no Exército, quando se apresentou dentro de um vestido branco apertado, causando furor no quartel — e chegando, mais tarde, a desfilar para grandes costureiros internacionais, ao lado das maiores manequins da época.¹⁴

Mesmo após a operação, Roberta manteve-se ainda uma figura mítica da contemporaneidade brasileira, ícone da ambiguidade nacional, com tudo o que tal condição implica de deslumbramento e crueldade. De modo que o exotismo da transexual Roberta Close continuou exercendo apelo público e sendo explorado com finalidades comerciais. Foi de olho nesse objetivo, por exemplo, que em 1998 ela foi chamada às pressas para interpretar uma vedete na novela *Mandacaru*, da TV Manchete, na tentativa de melhorar a baixíssima audiência desse folhetim televisivo. No Carnaval de 1999, Roberta Close recebeu homenagem especial da escola de samba Caprichosos de Pilares, cujo samba-enredo homenageava o famoso cirurgião plástico carioca Ivo Pitanguy, responsável pela reconstrução de rostos e corpos de uma infinidade de mulheres em todo o mundo. La Close desfilou como Afrodite, a deusa grega do amor, num carro alegórico que, nada sutilmente, representava bisturis. Pode-se dizer que ela foi a prova viva da revivescência, no Brasil, do mito do hermafrodita, que tanto fascínio exerceu entre os povos antigos.

27. O Brasil mostra sua cara

Não foi um fato isolado que uma cantora abertamente homossexual como Cássia Eller desfilasse vestida com trajes masculinos, ostentando seu jeito atabalhado e um penteado neopunk, numa semana carioca de moda, em 1999, por entre boazudas para *Playboy* nenhuma botar defeito. Claro que se tratava de provocação, mas a partir de uma atitude de afirmação típica dos novos tempos que se inauguravam. Passada a fase de absorção dos anos 1970, as décadas de 1980 e 1990 viram se configurar aos poucos uma geração de novos artistas mais alerta para o significado pessoal de sua homossexualidade e desdobramentos sociais. Expoentes dessa nova geração, os cantores e compositores Cazuza e Renato Russo foram amadurecendo, até integrar com naturalidade esse aspecto de sua vida pessoal, tanto quanto outros manifestaram publicamente, sem nenhum receio, seus amores heterossexuais. Roqueiros assumidos, ambos tinham a vantagem de aparecer aos olhos do país como dois rapazes muito distantes do estereótipo de homossexual afetado que a mídia tanto privilegia. Aliás, Cazuza se distinguia por uma beleza ao mesmo tempo viril, atrevida e desamparada, componentes que sem dúvida alimentaram seu carisma, dando-lhe notoriedade nacional, primeiro como cantor do grupo carioca Barão Vermelho e depois em carreira solo. Mas não só por isso ele foi o grande destaque de sua geração. Teve uma trajetória peculiar: filho da alta classe média, menino mimado e rebelde do

Rio de Janeiro, roqueiro e romântico, apaixonado e objeto de paixões, cultivou ponto por ponto o lema “seja marginal, seja herói”, de Hêlio Oiticica, numa mistura de poesia e autodestrutividade que incluía excessos de álcool e drogas. Faleceu em 1990, após um longo processo de exposição pública em função da infecção pelo vírus da aids.

É verdade que muitos fatos na vida de Cazuza e de Renato Russo denunciaram estados emocionais conflitivos, nos quais certamente pesava a presença do seu desejo homossexual. Numa entrevista, Cazuza chegou a admitir: “Sempre fui muito destrutivo, [...] eu quis ter aids”.¹ E Renato Russo, que criou notoriedade como cantor e compositor da banda de rock Legião Urbana, viveu uma trajetória muito particular em relação à sua homossexualidade. Vencendo receios do grupo e da gravadora, a partir de 1988 ele escancarou sua vida homossexual ao tornar pública sua paixão por outro homem — “é tão feio ficar fingindo que está com uma mulher”, dizia ele.² O cantor Edson Cordeiro, outro *gay star* da música popular no Brasil, conta que, após aparecer em capas de revistas gueis alemãs, “comecei a me sentir meio desonesto” por não se assumir publicamente no Brasil. Cássia Eller também teve dificuldade antes de tornar público seu relacionamento conjugal de doze anos com outra mulher: “Mas eu não estava aguentando mais mentir, esconder”.³

Mesmo assaltada por eventuais medos e inseguranças, essa geração se disponibilizou em assumir criativamente sua homossexualidade, como ídolos da música popular nunca tinham feito até então. Tanto nas letras das canções cantadas pela juventude do país inteiro, como através de entrevistas e em atitudes isoladas que repercutiram na mídia, manifestou-se com atrevimento e convicção o seu amor contra a corrente. “Para mim, foi uma experiência tão boa”, afirmava Russo, a respeito de assumir-se publicamente; e completava: “Eu me abri porque achei que estava na hora, me daria mais liberdade no meu trabalho”, além de que “não abrir o jogo é desonesto com meu público”.⁴ Cássia Eller contou que depois de se assumir, inclusive para a família e o filho, sua vida melhorou muito: “Graças a Deus, agora eu posso falar à vontade, [...] porque não é errado”. Pôde, inclusive, admitir ao seu público que várias de suas canções “descrevem [...] a história do meu casamento com

a Eugênia”.⁵ Edson Cordeiro, após revelar sua homossexualidade na mídia, em meados da década de 1990, confirmava: “Falei e não aconteceu nada de ruim; [...] foi maravilhoso!”.⁶

Cazuza viveu processo semelhante, ainda que mais doloroso, por entrecruzar-se com a aids. Numa de suas últimas canções, composta em 1989, pouco antes de morrer, resumia enfaticamente sua maneira de amar: “Quero ele, menino triste/ Quero ele, por trás dele/ Por cima da mesa/ Quero [...] seus bagos, suas orelhas/ Quero ele brocha, quero ele rocha” — música-tema composta por Cazuza para a peça teatral *Querelle*, baseada no romance de Jean Genet, na qual o travesti Rogéria fazia a dona de um bar de marinheiros.⁷ Renato Russo, por sua vez, dedicou várias canções ao tema, como em “Meninos e meninas”; e deixou a inspiração de compositor se alimentar de seus casos amorosos com homens, relatando alegrias e angústias, como em “Vento litoral”, composta para um ex-namorado.⁸

Certas atitudes, nessa geração de artistas pop homossexuais, foram ainda mais longe; alguns dos seus expoentes mais atrevidos tomaram para si o papel de dar exemplo não só a colegas de profissão mas a milhares de homossexuais anônimos/as do país, a quem podiam oferecer referenciais mais positivos no fortalecimento da autoimagem, em geral depauperada, e da autoestima arranhada pela repressão familiar e social. Edson Cordeiro, por exemplo, estava consciente de que sua visibilidade homossexual podia se tornar útil para combater o preconceito e tornar um pouco menos conflituosa a vida de jovens homossexuais no país inteiro. Era a cada um deles que dizia, em seus shows: “Você não está sozinho, [...] não está fazendo nada errado e não é doença”.⁹ Nos seus últimos anos de vida, Renato Russo tomou atitudes francamente militantes em favor dos direitos homossexuais. Já ciente de sua condição de HIV positivo, ele lançou em 1994 um estranho CD, *The Stonewall Celebration Concert*, no qual enviava sinais dos mais diversos: cantava canções americanas em estilo dor de cotovelo, buscando uma frágil esperança após a ruptura amorosa com seu namorado; ao mesmo tempo, já no título, comemorava os 25 anos da luta de Stonewall (quando se considera ter nascido o movimento homossexual contemporâneo). Fez inscrever no compacto um triângulo rosa (símbolo dos homossexuais sob o nazismo) e

inseriu no encarte uma longa lista de endereços de entidades ligadas à cidadania em geral, com destaque para grupos de liberação homossexual e de assistência às vítimas da aids. Trata-se de uma espécie de testamento musical, em que ele vinculou de modo comovente sua imagem pessoal à de homossexual assumido. Não contente, Renato Russo começou a frequentar reuniões de ativistas homossexuais, chegando a financiar encontros entre grupos militantes.¹⁰ Seu último projeto, encaminhado mas nunca terminado, buscava transformar em ópera o livro *Bom-Crioulo*, ícone da cultura homossexual no Brasil.¹¹ Tais atitudes provocaram na grande imprensa notícias até então inusitadas, como aquela que a *Folha de S.Paulo* estampou na sua primeira página, em pleno domingo, sob uma foto do cantor: “Renato Russo [...] está de namorado novo e com um disco solo na praça”.¹² Ou logo após sua morte, a manchete na “Ilustrada”, do mesmo jornal: “Música inédita revela mágoa de líder da Legião Urbana com ex-namorado”.¹³

Foi determinante o fato de que as experiências atrevidas e, às vezes, radicais de um Cazuza e de um Renato Russo tivessem terminado com sua morte trágica por aids, em pleno florescimento criativo. A doença marcou muito suas vidas e obras, deixando marcas nas canções. Cazuza se referia constantemente às suas dores físicas, no final da vida, e Renato Russo compôs um dos mais tocantes testemunhos sobre a doença, nos versos de sua canção “A via láctea”, em que dizia: “Hoje a tristeza não é passageira/ Hoje fiquei com febre a tarde inteira/ E quando chegar a noite/ Cada estrela parecerá uma lágrima”. Aliás, tanto esses artistas das gerações mais jovens quanto aqueles já consagrados sofreram na pele os abalos sísmicos da aids e seus devastadores desdobramentos enquanto doença social. O surto de paranoia que assolou o país, nos anos de pânico da peste (ver capítulo adiante), muitas vezes tomou esses personagens, marcados pelo estigma do desvio homossexual, como para-raios e bodes expiatórios, “receptores” da ansiedade coletiva. É compreensível, portanto, certa atitude regressiva manifestada por expoentes da geração anterior, como a priorização das confissões heterossexuais na biografia autorizada de Ney Matogrosso e sua insistente preocupação em não “carregar a bandeira da homossexualidade”;¹⁴ ou mesmo a desmedida indignação pública de Caetano Veloso, ao ser

chamado de bissexual (junto com Gilberto Gil) numa reportagem do *New York Times* — esse “é um modo canalha de nos desrespeitar”, afirmou ele.¹⁵

Entre os muitos sintomas da barra-pesada sofrida por esses artistas icônicos do universo homossexual no Brasil, basta citar os adesivos ostentados por alguns carros em São Paulo, no final da década de 1980, em que se lia, para quem quisesse ver: “Extermine um Paulo Ricardo hoje para evitar um Ney Matogrosso amanhã”. Ou ainda a maldosa e sensacionalista manchete na capa da revista *Amiga*, em agosto de 1990: “A aids de Ney Matogrosso, Caetano Veloso e Milton Nascimento”.¹⁶ Compreende-se, portanto, o desconforto de Ney Matogrosso, reafirmando com irritação sua recusa em “carregar a bandeira da homossexualidade”. Mas deve-se também lembrar que ele só se tornou o que é graças à sua genial apropriação, no começo da carreira, de componentes lúdicos do imaginário guei. E assim foi entendido, tanto pelos que o odiaram de cara quanto pelos que o amaram incondicionalmente. Entre estes últimos, constavam crianças em todo o Brasil, muitas das quais vieram integrar a nova geração de artistas homossexuais que se espelharam nele, encontrando de um modo ou de outros elementos para alimentar sua criatividade e, até mesmo, sua autoestima. É o papel que cabe aos precursores, mesmo que isso, em algum momento posterior, possa vir a incomodá-los. Mas aí a influência pública que Ney Matogrosso exerceu independe da evolução do seu gosto pessoal.

A verdade é que, com essa nova geração, chegou-se a um ponto notável: artistas homossexuais emprestaram sua voz ao país inteiro, sem barreiras de orientação sexual — basta pensar em Cazuza, que espelhou com espantosa fidelidade poética toda uma geração, na década de 1980. Seus expoentes criaram algo como uma teia de vasos comunicantes, com contemporâneos e antecessores ligados a uma expressão cultural homo, para compor um ruído subterrâneo que começa em Caetano Veloso, prossegue com Ney Matogrosso e vai tomando corpo até se tornar um grito nacionalmente proferido na voz de Cazuza: “Brasil, mostra tua cara”. De fato, essa foi a tarefa dessa geração de artistas homossexuais de ambos os sexos: mostrar uma outra (dura e camuflada) face do país. Eles já não cantavam mais de fora: passaram a exigir seu lugar e se apossaram da voz que lhes pertencia, mas nunca lhes tinha sido

outorgada no cenário caótico deste país — as angústias amorosas de um jovem homossexual também eram as angústias do Brasil, na voz de um Renato Russo, por exemplo.

Na verdade, tal movimento espontâneo já vinha se desdobrando em diversas áreas. Basta lembrar o atrevimento participativo de um Herbert de Souza (Betinho), quando se descobriu soropositivo para aids (ainda vista como “doença de bicha”) — mesmo que sua heterossexualidade tenha sido amplamente noticiada, para resguardá-lo de culpa... Mas há também o gesto significativo de Herbert Daniel: após deixar clara sua situação de homossexual infectado pelo vírus da aids, integrou-se na chapa de Fernando Gabeira, como candidato à vice-presidência da República, em 1989, pelo Partido Verde. Seu gesto foi sem dúvida simbólico daquilo que vinha ocorrendo nessa década: homossexuais tomavam seus lugares para além do gueto e, na condição de cidadãos/ãs, reivindicavam sua parcela de culpa no pecado de ser brasileiro.

Esses sintomas, não tão isolados, indicavam que um bando de desviados/as tinha chegado para ficar, com sua insolência transgressiva. E disso não escapava nem o vírus da aids, que veio à luz na vida brasileira com todas as implicações de metáfora da homossexualidade-doença, sempre cuidadosamente varrida para debaixo do tapete da nossa história. “A aids é um complô contra a sacanagem”, dizia Cazuza, “e eu não vou abandonar a sacanagem, em hipótese alguma.”¹⁷ Mais tarde, já doente, reiterava: “Sexo ainda é importante para mim. Não sou um aidético casto”.¹⁸ Naquele momento histórico, a geração de jovens artistas homossexuais engrossou protestos que vinham das direções mais inesperadas. Em 1988, Cazuza criou polêmica ao cuspir na bandeira brasileira durante um show no Rio de Janeiro, e comunicou que cuspiria de novo enquanto a bandeira representasse “nossa história triste e patética”.¹⁹ Sua canção “Brasil”, que ecoava de norte a sul, era mais do que emblemática, ao exigir que o país tirasse a máscara, para mostrar “toda essa droga/ que já vem malhada/ antes de eu nascer”. E completava: “Meu cartão de crédito é uma navalha”. No contexto, tratava-se da visão de um endemoniado pela “doença de bicha”, que o transformou ao mesmo tempo num visionário: “eu vi a cara da morte/ e ela estava viva”,

dizia outra de suas canções. De fato, as altíssimas doses de AZT tomadas pelo cantor, no final da vida, levaram-no literalmente a surtos de delírio.²⁰

Ao integrar sua homossexualidade na produção musical, a geração dos anos 1980 e 1990 tornou-se subsidiária, particularmente, de Ney Matogrosso, sem cujos atrevimentos anteriores ela com certeza não seria o que foi. Às vezes, trata-se de relações de amor deslavado, como entre Ney e Cazuza (que tiveram uma tempestuosa história de amor, evoluindo para uma amizade duradoura);²¹ ou de franca amizade, como entre Ney e Paulo Ricardo (após desligar-se do grupo de rock RPM). Em ambos os casos, Ney chegou a dirigir seus shows. Outras vezes, trata-se de uma integração poética entre velhos e novos ícones, ao intercambiar elementos de uma subcultura homossexual. Assim ocorreu entre a cantora Cássia Eller e Ney Matogrosso, a quem ela dizia imitar, cantando seu repertório no banheiro, aos dez anos de idade;²² ou entre Cazuza e Angela Ro Ro — talvez a mais importante cantora/compositora abertamente homossexual da MPB, que teve grande impacto entre as mulheres lésbicas da década de 1980 e foi uma das vozes que Cazuza mais ouvia e admirava.²³ Houve tal intercâmbio também entre Cazuza/Renato Russo e Cássia Eller, que já em seus primeiros CDs aparece cantando músicas de ambos. Abertamente homossexual, com um estilo hardcore na voz rouca e na visão de mundo, Cássia se dizia apaixonada por Cazuza — “eu já o imitava há muito tempo, queria ser ele”.²⁴ Em 1997, chegou a lançar um CD só com músicas de Cazuza, em homenagem póstuma.

E os vasos comunicantes continuaram se configurando: Cássia Eller foi considerada por Edson Cordeiro “a maior cantora do Brasil, [...] a que se arrisca mais”. Edson e Cássia chegaram a cantar juntos em dueto de ambiguidades, voz feminina num, voz masculina na outra. Vale lembrar que, transitando livremente entre a dance music, árias de ópera e a música popular brasileira ou pop, Edson Cordeiro realizou um processo aglutinador ainda mais amplo. Com sua singular voz de contratenor, esse cantor procurou captar certos fenômenos musicais da indústria cultural a partir de uma ativa deglutição do *camp* anglo-saxônico, do qual aproveitava generosamente elementos referenciados ao imaginário guei, incorporando-lhe seus congêneres brasileiros. De fato, através de uma leitura sempre detalhista,

Edson parecia ter como projeto se remeter, por ângulos diversos, a ícones de uma subcultura guei cuidadosamente mapeada e reelaborada. Isso pode ser confirmado por claras referências à sua homossexualidade, em entrevistas em que ele aproximava carreira e vida — “sempre fui esta figura andrógina, já dei muita pinta”.²⁵ Assim, Edson cantava personagens femininas, como na ópera *Carmen*, ao estilo do contratenor pop alemão Klaus Nomi. Subversivamente, transfigurava velhos boleros em canções de amor entre homens; homenageava, com legítima devoção, os trinados de Angela Maria e Dalva de Oliveira, divas de certo imaginário guei; colocando a voz num registro masculino (sem falsete), cantava mulheres que se tornavam homens — ao resgatar compositores da velha guarda, como Jackson do Pandeiro; e, com divertida malícia, fazia referência à sua própria ambiguidade, “porque sou dois/ sou mais que dois/ sou muitos fios/ que vão se tecendo” — como na canção de José Miguel Wisnik e Paulo Neves, interpretada por ele. É óbvio que, ao fundo da cena, pairava soberana a sombra de Ney Matogrosso.

28. Nosso trapo, nossa arte

Passada a fase de absorção que o boom guei propiciou, o resultado foi uma casca defensiva, no plano cultural, contra a sexualidade desviante. Não me refiro tanto às rejeições e claros sinais de preconceito, mas a um silêncio de rotina, na melhor das hipóteses, em nada diferente daquela velha conspiração do silêncio que orientou as sociedades para abafar a existência de transgressões em seu seio. Exceto quando se tratava de escândalo e sensacionalismo, certos setores passaram a manifestar um novo descaso típico de quem se julgava “por dentro do assunto”. Algo como concluir que, após ser descascada, a fruta exótica da homossexualidade tem um sabor apenas corriqueiro; então joga-se o bagaço fora. Afinal, o que importava era, mais que tudo, parecer antenado.

Nesse contexto de valorizar sobretudo as aparências, a caricatura de liberação sexual vivida nas últimas décadas do século xx resultou com frequência num mero reforço das defesas e não em real crescimento das consciências, à beira do novo milênio. Por que isso? Porque a permissividade de nossas sociedades autoproclamadas democráticas é uma fórmula diabólica graças à qual as pessoas encenam liberação para, na verdade, apenas tirar uma casquinha e, em última análise, não liberar nada. Em que medida a produção cultural GLS (tantas vezes complacente, autopiedosa, medíocre) teria ajudado a chegar até aí? Não se trata de apontar culpados, mas deve-se

perguntar se não foi uma espantosa ingenuidade levantar o véu da cena homossexual achando que a visibilidade constituía, *em si mesma*, um gesto de liberação. Antes de tudo, essa produção, de forma geral, passou longe da poesia; e, em se tratando de criação cultural, convenhamos que houve mesmo um retumbante fracasso. É provável que esse tenha sido o mais alto tributo cobrado pela ideologia do consumo — mesmo quando as intenções possam ter sido as melhores possíveis. A sociedade mercadológica favorece aberturas quando pode tirar lucro delas, mas cobra seus juros através de uma cooptação cruel.

No saldo de uma batalha cultural com tantos mortos e feridos, menciono justamente a utilização do nosso “trapo”, enquanto marginalizados, como único elemento de resistência que nos restou desde a década de 1970, e que continuou apontando para o futuro. Com o trapo, criaram-se algumas experiências artísticas fascinantes, a partir e em função da experiência homossexual. Uma delas foi sem dúvida a produção do artista plástico cearense Leonilson, um dos expoentes da Geração de 1980, falecido no ano de 1993 em decorrência da aids. Tendo sempre privilegiado a construção de uma obra relacionada com a vida, Leonilson radicalizou esse ponto de vista após descobrir-se infectado pelo vírus HIV. Utilizando aquarelas, desenhos e retalhos de pano, detalhadamente bordados, ele criou peças que, numa espécie de diário poético, tocavam com rara contundência os grandes temas da condição humana, tais como o afeto, a solidão, o medo, o amor e a morte, buscando contaminar a arte com sua vida. Assim, na série *Perigoso*, Leonilson utilizou no desenho pingos de seu sangue, unindo intimismo e horror. Ou exprimiu suas impressões poéticas com notável doçura, utilizando restos de material, como na obra *Voilà mon coeur*, que trazia um simples pedaço de lona pintada, com pequenos bordados e pingentes de cristal lapidados, sobras de um velho candelabro.

Nos últimos anos de vida, Leonilson produziu “autorretratos” em forma de relicários costurados, com títulos, dedicatórias amorosas e pequenos recados a ex-namorados ou amigos, bordados à mão em meio a desenhos infantis, miçangas e pedras. Cada ponto e cada pincelada eram ali um gesto de redescobrir a poesia. A partir da dor de condenado à morte por uma doença

incurável, mas sem autopiedade, Leonilson celebrou sua arte como puro prazer vertido em atos de amor. Foi certamente um dos nossos maiores representantes da produção artística como forma de resistência nos duros “anos da peste”. Tal contundência projetou seu nome até mesmo no exterior; assim, o Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA) comprou vários de seus desenhos, incluindo-os em sua coleção permanente, ao lado de Degas, Picasso e O’Keeffe, entre outros.

Algo semelhante foi realizado, na década de 1990, pelo dançarino performático mineiro Marcelo Gabriel, com sua Companhia do Teatro Burro, uma mescla de dança, teatro e canções. Destruindo, mais do que desconstruindo, os elementos “estéticos” das coreografias modernas ou clássicas, suas peças de balé caracterizavam-se por passos canhestros que vertiam uma violência extrema, quebrando as fronteiras entre o real e o encenado — como quando Marcelo, com a cara toda furada, invadiu o palco inundado de sangue, enquanto um vídeo projetado o mostrava com a boca sendo costurada, sem metáfora. Ou quando perfurava os braços, ou a língua. Os poucos dançarinos do seu balé invadiam o palco tropeçando e se esmurrando, ou se jogavam contra paredes e saíam gritando pela plateia. De cabeça raspada, exceto por uma trança tingida de azul, Marcelo fazia direta referência ao pânico da aids, quando ameaçava “infectar” o público jogando baldes de sangue no palco, debaixo de um ruído rascante e de uma trilha sonora *heavy*. Mas podia “dançar” também um pas de deux com os braços e as pernas amarrados. Os temas provocadores de suas “danças” variavam desde “O que é ser gay no Brasil” ou “As piranhas também usam Kolynos” até “O estábulo de luxo” e “O anti-homem” (esta criada a partir de *O lago dos cisnes*, distorcido por música eletrônica). Inspirando-se no teatro da crueldade de Antonin Artaud, Gabriel também chegou a integrar elementos da dança butô de Kazuo Ohno, referência obrigatória de uma cultura das fronteiras entre masculino e feminino. No texto de introdução a um dos seus antiespetáculos, eu dizia que Marcelo Gabriel “funciona como um espelho da realidade brasileira, recriando-a [...] sem meios-termos nem tintas diluídas” e ousando “cumprir a ingrata função de espelho” de um país cruel.¹

Mas a experiência mais fascinante de tomar a homossexualidade como

alavanca para uma criação transgressora foi também mais antiga. Trata-se do grupo teatral Vivencial Diverciones, que existiu no Recife entre 1979 e 1981, trabalhando literalmente com trapos físicos, sociais e culturais. Num teatro miserável, erguido com pedaços de madeira velha, à beira de um mocambo, um ex-postulante a monge beneditino e ex-funcionário da Febem aglutinou um grupo basicamente de favelados e travestis deserdados que faziam trottoir na vizinhança, quase todos adolescentes, analfabetos e à beira da delinquência. Orientado por ele, o grupo começou a vomitar seus delírios no palco, ora pirateando textos, ora inventando em cima do seu gosto pela obscenidade. Na verdade, continuava-se a tradição do teatro de rebolado e, talvez inadvertidamente, a experiência dos Dzi Croquettes — mas agora sem atenuantes de classe média, com um componente de marginalidade radical, que da vida passava para o palco, onde se tornou tema e estilo. Em outras palavras: ali a bichice, empunhada como transgressão, foi o elemento deflagrador de certa invenção poética subversiva. Nos bastidores do teatro, havia quilos de lixo significante: restos de vestidos-encontrados-por-aí, caixas de papelão para compor cenários improvisados, trastes velhos de múltiplas e inesperadas funções. No espaço da plateia — com mesinhas ao estilo café-concerto, mas em chão de terra batida — travestis-vedetes vendiam livros de sacanagem junto com chocolates e bonequinhas artesanais que ostentavam os faustosos pseudônimos dos artistas viados (ou “frangos”, como se diz no Recife): Grace Flórida, Luciana Luciene, Lee Marjories, Andrea Coccineli, Celi Bee, Lara.

No palco, dublavam-se cantoras famosas, quase sempre acrescentando um delicioso elemento de escracho. Havia quadros dramáticos picantes, de mistura com crônicas e poemas encenados, sem falar de uma paródia de *As criadas* de Genet, no mais puro estilo lixo. Os atores quase nunca convenciam. Mas o verdadeiro espetáculo estava nas entrelinhas, e sua originalidade instigante era mais importante do que sua beleza, pois o que importava era esse processo em que o lixo se transfigurava. E o segredo encontrava-se justamente na ambiguidade. Ali os homens atendiam por nomes femininos ou feminizavam, de algum modo, sua virilidade. Beto Hollywood, belo rapaz alourado e peludo, puxava para o lado os longos

cabelos anelados e prendia aí uma velha flor de crepom; vestia uma roupa de rumbeira e fazia variações em torno do ser-não-ser. Marquesa, *frango* que tinha filhos e tudo, colocava meias de renda nas pernas peludas e entrava travestido em cena, mexendo com a plateia, escrachando a política do país — em que “a oposição já faz parte da situação”. Cínico e pessimista, Petrônio era o punk surrealista do grupo: em cena aparecia com uma enorme mancha negra em torno de um olho, representava uma bicha fechativa a paquerar um bofe que terminava por agarrar avidamente o pinto da boneca — sempre variações em torno do ser-não-ser. Celi Bee, rosto duro de menino e corpo ossudo de faminto, dublava uma Janis Joplin drogada, para no final dizer: “Pico mata! Bom mesmo é pica!”. Petrônio voltava ao palco, agora com uma cabeleira de palha roxa e rosa, dublando em rotação acelerada uma famosa cantora sapatão. Depois, alguém fazia um striptease completo. Ao final, para espanto do público, tratava-se não de um travesti, mas de uma mulher: Juraci, a única do grupo. Não demorava, Juraci voltava à cena, desta vez acompanhada da travesti Andrea, loira de ar aristocrático. Faziam striptease juntas. Ao final, inteiramente nuas, as duas davam-se as costas, agarravam-se as mãos e iam girando lentamente, ao som da música. O público podia notar uma xoxota em Juraci e um pinto em Andrea; mas, no movimento de rotação, talvez ocorresse o contrário: um pinto em Juraci e uma xoxota em Andrea. Silêncio eloquente. Em cena: a relativização provocada pela prática radical do paradoxo. Como em Guimarães Rosa, ser e não ser.

Acusado pelos esquerdistas de ser um bando de bichas irresponsáveis e tachado de comunista pelos conservadores, o Vivencial Diversiones tornou-se, repentinamente, o mais estrondoso sucesso teatral do Recife e o café da moda. Suas paredes internas, que não eram paredes, mas pano, foram mudadas. Construíram-se paredes reais. Nos fins de semana, o público predominantemente heterossexual disputava lugares no espaço apertado — e por ali havia inclusive famílias inteiras. Muita gente sobrava do lado de fora, mesmo considerando que os ingressos eram caros; e cada espetáculo montado ficava meses a fio em cartaz, numa cidade predominantemente miserável.²

Um dia o Vivencial acabou. Sua ambiguidade se esgotara, sua originalidade também. Não sei até que ponto o sucesso foi responsável por seu fim. Arrisco

dizer que o Vivencial Diversiones não conseguiu sobreviver porque se aproximou demais dos centros do poder e, com isso, abandonou a difícil arte da corda bamba que a marginalidade lhe permitia. Secou. Ao absorver sua proposta, a sociedade cooptou o grupo e transformou-o num modismo rapidamente esgotado. Assim, confiscou-lhe o passaporte para a poesia. Teriam sobrado sinais da passagem desse grupo? Alguns. Talvez no chamado teatro-besteirol, que a partir da década de 1980 passou a se reproduzir, com grande sucesso, com base no mesmo humor às vezes cafajeste, às vezes francamente bicha do Vivencial — mas, já então, rigorosamente voltado para o consumo daquilo que um dia fora marginal. Não por acaso, as bichices do besteirol sempre se aproximaram dos velhos quadros piadísticos da TV, abusando do travestismo e da desmunhecação para fazer rir. A longo prazo, no entanto, o Vivencial Diversiones marcou por linhas tortas a cultura pernambucana, que assimilou e desenvolveu seu processo transgressivo em várias instâncias. Por exemplo, nas explosivas misturas sonoras do movimento Mangue Beat e, em pleno século XXI, no cinema realizado em Pernambuco, cujos filmes se notabilizaram por sua contundência.

Na linha do Vivencial se enquadraram várias comédias interpretadas por homens e que obtiveram estrondoso sucesso nacional, caso da peça baiana *A bofetada*, estreada em 1988, que se manteve em cartaz por vários anos, nos palcos de todo o país. À diferença do grupo pernambucano, os baianos se alavancavam no mal disfarçado conformismo e complacência do besteirol. Tudo bem, o país precisa rir, e existem pessoas com talento para realizar essa tarefa. São bons profissionais, não fazem mal a ninguém e ganham seu dinheirinho. Afinal, em sociedades de várias épocas e lugares, sempre houve plateias se divertindo com essa gente tão engraçada, que gosta de desmunhecar para fazer rir. Mas a bofetada mesmo, essa virou cosquinha de plumas.

Parte VI

A manipulação da homossexualidade liberada

Não se pode esperar setenta anos para ter um orgasmo, quando a esquerda fizer a revolução.

Fernando Gabeira, *Lampião da Esquina*, n. 18, nov. 1979

29. Um retardado começo

Um dos problemas mais graves em países controlados com rigidez por suas elites é que, muitas vezes, a História passa sobre eles como água sobre um leito de plástico. Essa é pelo menos a impressão que se tem do Brasil, dentro de cujas fronteiras a História se contorce em caminhos que parecem acabar no mesmo lugar, até esgotar explosivamente um ciclo e, só então, dar um salto compulsório para o próximo estágio — a contragosto de suas elites. Em parte pelo fato de viver na periferia do Ocidente, em parte devido à reduzida população local que consome cultura, o Brasil parece ter muita dificuldade para digerir temas do seu tempo, preferindo se modernizar apenas quando se encontra diante de fatos consumados. Mesmo porque, acostumada a viver de brilhos importados, sua elite cultural macaqueia as últimas modas vindas de Paris ou Nova York, quase sempre sem disponibilidade para reais mudanças. Já se mencionou como ela se modernizou para não mudar. De modo que, no Brasil, *modernidade* se reduz facilmente a *última moda*.

A onda de liberacionismo homossexual conheceu um processo semelhante. Se chegou ao Brasil com pelo menos uma década de atraso e se impôs — até certo ponto — pelo consumo, isso se deveu em grande parte ao conservadorismo, insensibilidade e comodismo da elite cultural, que consumia as modas para continuar vampirescamente reciclando-se no trono do saber, construído com os esqueletos das novas ideias abortadas. Essa foi

sua maneira de não mudar nada: com barulho. Se a profusão de personagens homossexuais em rádios, televisões e filmes brasileiros excitou essa elite modernizada, que se sentia orgulhosa de já poder aceitar viados e sapatonas ao seu redor, não exageremos: “Tudo bem, desde que não na minha família!”. Modernizar-se sim; mas calma lá! Assim, sob a ótica dessa “modernidade de algibeira”, a luta pelos direitos homossexuais foi vista, no fundo, como mais uma passageira “moda de verão”, quer dizer, um modismo descartável, um artigo de luxo. Parece-me muito instrutivo examinar como se instaurou e se desenvolveu no Brasil esse processo de implantação de uma luta organizada pelos direitos homossexuais, em meio a todos os tons e meios-tons de falso progressismo político e cultural.

Pode-se dizer que a eclosão do Movimento de Liberação Homossexual no Brasil fez parte de uma (vã) tentativa de se abrir para o mundo, buscando dialogar com seu tempo. Com o abrandamento, a partir de 1975, do ciclo ditatorial brasileiro, começou a esboçar-se entre nós um novo movimento de cosmopolitização. O golpe militar de 1964 tinha em suas entranhas um nem sempre secreto teor nacionalista/xenofóbico que, aliás, a esquerda daquele período compartilhava com gosto — não obstante as graves diferenças entre os dois polos ideológicos. Paradoxalmente, a compulsória modernização desse período da vida brasileira ocorreu, no terreno cultural, por força dos próprios militares, que, ao provocar o exílio de inúmeros intelectuais, os colocaram em contato brutal com o *mundo*. Quando esses personagens começaram a voltar, graças à anistia instaurada em 1979, trouxeram consigo vivências que haviam absorvido em sua forçada temporada longe do lar. Foi assim que nos chegou, por exemplo, o eurocomunismo. Assim nos chegaram também as inquietações ecológicas, feministas e antirracistas tal como vicejavam em países capitalistas avançados — Estados Unidos, França, Alemanha, Inglaterra, Itália, Suécia. No mínimo, isso fazia parte daquele gesto canibalesco — tão comum na vida brasileira — de digerir o estrangeiro para garantir uma identidade periclitante. Não por acaso: a possibilidade de modernizar-se implicava uma maneira muito brasileira de sobreviver; ou seja, estar sempre correndo atrás do prejuízo de ontem, como se o presente fosse uma realidade a ser conquistada contra o passado.

Também fui embora, em exílio voluntário de três anos. De volta ao Brasil, em 1976, eu trouxe novidades do *mundo*. Por isso, sei que estou perfeitamente envolvido nos fatos a serem aqui narrados, e não alimento nenhuma pretensão de ser “científico” nesta narrativa. Ao contrário, pretendo dar uma espécie de depoimento, como protagonista que muitas vezes fui. A verdade é que, ao voltar de uma frutífera estadia nos Estados Unidos, no México e em vários outros países latino-americanos, eu me sentia um ser profundamente híbrido, com características impossíveis de serem enquadradas dentro de um único padrão cultural. Fora do Brasil, eu vivera inúmeras novas experiências, retendo delas o que me parecera mais significativo, mais agradável. E foi assim que me senti redobradamente solitário, de “regresso ao lar”, depois de conviver com militantes gueis americanos, feministas socialistas e revolucionários brasileiros exilados. Não conseguia trocar ideias com os antigos “companheiros” de militância política de esquerda; ficava chocado com a falta de pontualidade nos encontros e a irresponsabilidade no trânsito; e me irritava com o consumismo do já ampliado gueto guei que encontrei aqui.

Foi essa sensação de inadequabilidade que me levou a tentar agrupar alguns estudantes universitários homossexuais, para formar um núcleo de discussão sobre homossexualidade, ainda em 1976, na cidade de São Paulo. Às reuniões nunca estive presente mais do que uma dúzia de pessoas, todos homens jovens e esquerdistas, estudantes universitários ou profissionais recém-formados. Alguns vinham com vagas propostas liberais e reivindicatórias, enquanto outros pensavam e sentiam com os mesmos entraves ideológicos da velha esquerda. Houve tentativa de estudar alguns textos. Mas os participantes, muito reticentes ante a experiência, estavam paralisados por sentimentos de culpa relacionados às suas convicções ideológicas — mesmo quando tivessem sofrido humilhações por parte de seus companheiros de partido, pelo fato de serem homossexuais. A grande pergunta que se faziam ia ser comum, daí por diante, nos grupos homossexuais da primeira fase do Movimento Homossexual: seria politicamente válido que nos reuníssemos para discutir sexualidade, coisa considerada secundária no grave contexto político brasileiro? Sem uma

reposta clara, qualquer movimento ficava empacado nessa questão. Como se não bastasse, 70% do grupo admitia francamente se achar anormal por causa de sua homossexualidade. Nessas condições, não é de estranhar que o projeto tenha ruído após algumas penosas reuniões.

Passados dois anos, o quadro político brasileiro evoluíra sensivelmente. Já havia um certo clima de ousadia no ar, tanto em relação ao Estado policial quanto à esquerda oficial. Em 1978, grupos de mulheres, ainda muito sufocadas pelo alinhamento partidário de esquerda, começavam timidamente a incursionar por temas sacrílegos como sexualidade e aborto, já dentro de uma orientação crescentemente feminista. E tentavam impor uma autonomia metodológica em suas discussões, que foram se ampliando em torno da criação de alguns jornais e com a chegada das exiladas. Também os negros iniciavam as primeiras investidas para discutir o racismo, cultura e organização da população negra, fora do círculo de ferro dos partidos e centralismos da velha esquerda. Ao mesmo tempo, alguns sérios desastres ecológicos — rios envenenados, crianças nascidas sem cérebro por excesso de poluição, devastação avassaladora da Amazônia e o babilônico plano nuclear brasileiro, iniciado às escondidas pela ditadura militar — começaram a impulsionar diversos núcleos de ativismo ecológico. Um pouco às tontas, a esquerda ortodoxa enfiava tudo isso dentro do rótulo vago e finalmente depreciativo de “luta das minorias”. Na verdade, tudo isso apresentava-lhe problemas inéditos e não cabia mais em suas palavras de ordem, que valiam como dogmas. Se, para essa esquerda, a sexualidade e o racismo eram temas incomodamente discutidos fora dos parâmetros da luta de classes (ou “luta maior”, em sua gíria), o aborto podia criar desagradáveis atritos com a Igreja católica progressista, sua aliada. Mais ainda: a questão da tecnologia nuclear despontava como um dado fundamental da geopolítica continental, na medida em que as investidas nucleares do Brasil e da Argentina podiam significar uma ruptura da hegemonia imperialista americana, inclusive por possibilitar o acesso à bomba atômica que os Estados Unidos tanto temiam. Portanto, do ponto de vista da esquerda ortodoxa, as chamadas “minorias” apresentavam temas espinhosos. E, para nós das “minorias”, a sensação era de estarmos prensados num círculo de ferro, à direita e à esquerda.

Foi nesse contexto de ebulição que, em finais de 1977, alguns intelectuais, jornalistas e artistas homossexuais de São Paulo e Rio de Janeiro reuniram-se no apartamento do pintor Darcy Penteado, a propósito de uma antologia de literatura guei latino-americana, organizada por Winston Leyland, fundador da Gay Sunshine Press, em San Francisco, na Califórnia. Eu era um deles. Nesse encontro, surgiu a ideia de se formar um coletivo para a criação de um jornal feito por e com o ponto de vista de homossexuais, que discutisse os mais diversos temas e fosse vendido mensalmente nas bancas de todo o país. Aumentado de alguns novos componentes, o grupo se cotizou e o projeto floresceu, com uma periclitante infraestrutura financeira.* Em abril de 1978, aparecia então o número zero do jornal *Lampião* — fato quase escandaloso para as pudicas esquerda e direita brasileiras, acostumadas ao recato, acima de tudo.**

Com sua redação instalada no Rio de Janeiro, mas mantendo uma equipe editorial também em São Paulo, *Lampião* vinha, bem ou mal, significar uma ruptura: onze homens maduros, alguns muito conhecidos e respeitados intelectualmente, metiam-se num projeto em que os temas tratados eram aqueles considerados “secundários” — tais como sexualidade, discriminação racial, artes, ecologia, machismo —, e a linguagem empregada era comumente a mesma linguagem desmunhecada e desabusada do gueto homossexual. Além de publicar roteiros de locais de pegação guei nas principais cidades do país, nele começaram a ser empregadas palavras proibidas ao vocabulário bem-pensante (como *viado* e *bicha*), de modo que seu discurso gozava de uma saudável independência e de uma difícil equidistância inclusive frente aos diversos grupos da esquerda institucionalizada. Tratava-se de um jornal que desobedecia em várias direções.

Enquanto *Lampião* vinha à luz no Rio de Janeiro, em São Paulo iniciaram-se, também nos primeiros meses de 1978, as reuniões de um grupo de homossexuais interessados em se organizar para discussão e atividade liberacionistas, o qual integrei já desde o primeiro momento, com grande satisfação e alívio. Composto predominantemente de jovens atores, profissionais liberais e estudantes, o grupo era pequeno e assim permaneceu

durante quase um ano, indo servir de matriz para todos os demais que viriam depois. De fato, a partir daí, o Movimento de Liberação Homossexual no Brasil teria como espinha dorsal grupos que aglutinavam militantes um pouco à maneira de clubes fechados de viados e lésbicas. Evidentemente, cada grupo procurava acentuar diferenças para aí encontrar sua identidade — elementos que podem ser considerados como sistema de defesa frente ao ambiente hostil. Algo semelhante parece ter ocorrido nos primórdios do movimento guei americano e europeu do pós-guerra, com a Sociedade Mattachine e a Arcadie, respectivamente nos Estados Unidos e na França.

Já em nossas primeiras reuniões no grupo, que ainda não tinha nome fixo, despontaram estilos e preocupações não muito comuns nos encontros de jovens esquerdistas da época. Os temas procuravam se concentrar sobre os indivíduos ali presentes e suas experiências cotidianas enquanto homossexuais, assim como dúvidas, problemas e projetos, visando dessa maneira atuar sobre a realidade sem começar pelo *outro*, mas por nós próprios. O modelo era, até certo ponto, o *gay consciousness raising group* americano, através do qual se buscava uma identidade enquanto grupo social. Em todo caso, tal disposição provinha de uma firme decisão de se autogerir, tomar consciência de seu próprio corpo/sexualidade e reativar aspectos esquecidos no relacionamento grupal. A experiência (muitas vezes traumática) ou o contato que boa parte de nós tinha tido com partidos de esquerda levavam também a uma preocupação em desalinhar-se, no sentido de realizar uma atuação política enraizada fundamentalmente em nossas próprias vidas, longe dos comitês centrais. Queríamos deixar de propósito de lado as históricas e estéreis discussões políticas nas quais se programava a revolução do *outro*, o que significava que, desde o início, estávamos preocupados em não mais separar as esferas pública e privada, o crescimento da consciência individual e a transformação social. Sabíamos, por exemplo, que muitos militantes de esquerda se afundavam no ativismo político como resultado de uma refinada repressão sexual. Num artigo assinado coletivamente pelo grupo, considerávamos as trepadas como atos políticos, mesmo porque nossa atuação política devia “estar cheia de ternura que tínhamos aprendido fora e debaixo dos lençóis”.¹ Começamos a pensar, de

início timidamente, no prazer como um direito legítimo de qualquer cidadão; ainda mais se tratando de um país de grande pobreza como o Brasil, queríamos crer que a miséria não neutralizava a alegria. Estimulávamos as manifestações de ternura e fraternidade entre nós, participantes, e contestávamos tanto as lideranças quanto a representatividade do tipo parlamentar. Além disso, já brotavam temas ligados à quebra de papéis sexuais, à ruptura do modelo heterossexista de relacionamento amoroso e à polivalência amorosa como proposta potencialmente transformadora. Em resumo, o espaço dos encontros semanais era desejado como espaço fundamentalmente de solidariedade e enriquecimento interior, aí ocorrendo também frequentes paqueras e transas sexuais, que considerávamos componentes legítimos desses encontros.

Nesse período inicial, um dos problemas mais constantemente sentidos foi a presença reduzida e flutuante de mulheres; as lésbicas que porventura apareciam — em geral trazidas por amigos bichas — vinham uma vez e não voltavam. Isso era considerado grave por certa parcela de participantes interessados numa análise feminista da repressão sexual e numa aliança com os emergentes grupos de mulheres liberacionistas. Mas o fenômeno da flutuação não era privilégio feminino. Muitos rapazes vinham para dar uma olhada e não voltavam, decepcionados com nossa “falta de objetividade e organização”. É que, comparativamente aos grupos políticos atuantes, não tínhamos nenhuma “consistência ideológica” ou organicidade. Muitos pediam, antes de se retirar, que os avisássemos quando o grupo estivesse maduro para tomar um rumo definido. Para gente ainda ligada ao movimento estudantil, era difícil compreender que aquele grupo informe e inquieto se encontrava assim justamente porque estava fermentando novas ideias sobre práxis política.

Quanto a isso, havia uma crescente preocupação de contestar o ativismo como forma de busca e exercício de poder. Mesmo às tontas, o então incipiente grupo buscava contestar a própria questão do poder, ciente de que nossa sexualidade (nossa *terra de ninguém*) estava sofrendo um controle social inerente a *qualquer* forma de poder disputado e conquistado. Para um período que ainda obedecia aos ecos da revolução de estilo comunista, tal

proposta soava muito atrevida, quando vinda de companheiros esquerdistas, pois contestava a legitimidade de as autodenominadas vanguardas de esquerda tomarem o poder “em nome do povo”. Queríamos ser plenamente responsáveis por nossa sexualidade, sem ninguém falando em nosso nome. E, na época, isso não era pouco. Mas, durante todo o primeiro ano de vida do grupo, nosso apelo não parecia exercer muito encanto, nem entre homossexuais. Éramos um bando de solitários, atacados pela direita e abastardados pela esquerda, tateando em busca de uma linguagem mais adequada às dimensões recém-descobertas do nosso desejo. Sentíamos o gosto da impotência e da frustração.

* É preciso registrar que mulheres (artistas e jornalistas) contatadas, no período, negaram-se terminantemente a colocar seus nomes no jornal. Daí por que a equipe era toda constituída de homens.

** O nome registrado do jornal era, na verdade *Lampião da Esquina*, artifício utilizado apenas para contornar o fato de que alguém anteriormente já patenteara o nome “Lampião”. Como a empresa editorial se chamava Esquina, o sentido do nome continuava ambivalente.

30. Novas ideias no front

Nosso pequeno grupo se encontrava num impasse quando, em 8 de fevereiro de 1979, teve a oportunidade de estrear num debate público, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, então um dos pulmões do progressismo oficial brasileiro. O auditório estava abarrotado. E nosso discurso político ainda não tinha amadurecido. À mesa, eu e outros representantes do grupo tínhamos tomado calmantes e alguns sofriam de diarreia. Como era de se esperar, as posições se encarniçaram. De um lado, estudantes e profissionais da esquerda universitária protestavam sua fidelidade ao dogma da luta de classes e ao carisma do proletariado. De outro, nós reivindicávamos a originalidade de nossa discussão e independência de nossa análise, não abrangidas necessariamente pela luta de classes, mas nem por isso menos preocupadas com a transformação social.¹

A primeira posição representava a “luta maior”, segundo a qual haveria prioridades revolucionárias — e a prioridade máxima era, justamente, a luta do proletariado, que deflagraria e conduziria a revolução em seu sentido mais abrangente, sendo o demais irrelevante e até divisionista. Diante dela, nós éramos a “luta menor”, portanto secundária, enquanto contraposição que ousava contestar isso que nos parecia uma *sacralização* da classe operária. Na melhor das hipóteses, não passávamos de “minorias”, nome, aliás, da série de debates da qual estávamos participando. Na noite anterior, já os

negros, que vinham se organizando contra a discriminação racial e pela afirmação de sua cultura, independentemente da luta partidária, tinham sido massacrados por grande parte do público (de brancos), sob acusação de estar promovendo uma reles “discussão existencial” em torno de sua problemática. Como se previa que num debate inédito sobre homossexualidade o auditório estaria cheio de bichas e lésbicas, nós da mesa combináramos que jogaríamos as perguntas de volta ao público, sempre que possível, para que ele assumisse a briga sem necessidade de porta-vozes. Quando, no decorrer da acalorada discussão, um esquerdista ortodoxo (na verdade, uma bicha enrustida que eu conhecia) observou que a luta homossexual não passava de uma escamoteação da luta de classes, não contive minha irritação: subi numa cadeira e pedi às pessoas do auditório que relatassem fatos concretos de como *nós*, homossexuais, éramos escamoteados *justamente* em nome da luta de classes.

A reação foi fulminante. Homens e mulheres, visivelmente emocionados e sem medo de aparecer publicamente como homossexuais, levantaram-se para relatar, em alto e bom som, experiências pessoais de discriminação de setores progressistas contra eles, por sua orientação sexual. Assim, foi citado o exemplo de uma professora, daquela mesma universidade, que solicitara aos alunos um trabalho escolar analisando os motivos da ausência de homossexuais entre operários.² Essa era, na época, a mesma opinião do então messiânico líder sindical Lula, que definira o feminismo como “coisa de quem não tem o que fazer”.³ Como se podia esperar, foram trocados xingos entre representantes do movimento estudantil e homossexuais ali presentes — sinal de que já sabíamos enfrentar e não pedíamos desculpas pelo que éramos. “O importante é a liberdade, que inclui o direito de cada um ir para a cama com quem quiser”, gritava uma estudante homossexual. “Se não for para caminhar juntos, então eu quero que os homossexuais vão à puta que pariu”, contestava um jovem esquerdista. Ao que outro homossexual, da plateia, gritava: “O problema de qualquer revolução é saber quem vai lavar a louça depois”. Risos, apupos, palmas.⁴

Ao final das três horas de debate, nossas camisas empapadas de suor davam a sensação de que o movimento homossexual brasileiro acabava de

conquistar o espaço que lhe era devido. Nossa luta estava enfim na rua. Emocionados e nos beijando em público, já não sentíamos nenhum pudor ideológico. Só não sabíamos que aquele nosso primeiro enfrentamento com a esquerda universitária não seria o último, nem o mais violento. Meses depois, fomos informados de que, na mesma faculdade onde ocorrera o debate, um ativista guei (que gostava de se apresentar, provocadoramente, com o nome feminino de Taís e desfilar travestido à noite pelas ruas de São Paulo) tinha sido atraído para um bosque nas vizinhanças e aí recebera uma surra, que lhe custou um dente. Enquanto o espancavam, os quatro militantes esquerdistas (seus conhecidos) acusavam-no de estar tentando dividir a luta do proletariado e o exortavam a parar com “essa frescura de movimento homossexual”.

O resultado mais concreto do debate na USP foi uma surpreendente afluência de participantes no grupo que, a partir dali, se consagrou definitivamente como Somos — nome “expressivo, afirmativo, palindrômico, rico em semiótica e sem contraindicações”, como dizia um documento por nós publicado na época.⁵ Oficialmente definido com o nome Somos — Grupo de Afirmação Homossexual, de dez gatos-pingados, chegamos rapidamente a uma média de cem pessoas. Essa afluência obrigou a uma reorganização estrutural, tantos eram os pequenos e diversificados grupos que se formaram para troca de ideias e discussão de uma forma mais sistematizada. As reuniões se revezavam nas casas dos participantes, já que não havia local parecido com uma sede — nem se queria, para evitar centralismos, burocratizações e também para manter um clima de semiclandestinidade, ainda necessária naquele período da vida brasileira, inclusive porque tínhamos indícios de que a polícia acompanhava nosso trabalho.

Com o tempo, ninguém mais entrava no Somos sem antes participar de reuniões informais em que as pessoas se conheciam, conversavam e trocavam experiências, naquilo que passou a ser chamado de grupo de “reconhecimento ou identificação”, base molecular do nosso ativismo em fase inicial.⁶ O mais surpreendente de tudo é que, de repente, cresceu também o número de mulheres, até quase se igualar ao dos homens. Aos poucos, a maioria delas foi sentindo necessidade de se juntar num núcleo exclusivamente feminino.

Seus argumentos relacionavam-se com a maneira discriminatória e machista como eram tratadas pelas bichas em geral. Na verdade, podia-se ouvir, com frequência, os homens se referirem às mulheres como “rachas” ou “rachadas”, designação que elas consideravam pejorativa. Tal situação significava uma batata quente para todos; quando os homens tentavam uma atitude não preconceituosa, o resultado era quase fatalmente paternalista. Daí, iniciaram-se discussões gerais em torno de machismo e feminismo, que nem sempre chegaram a bom termo, acabando frequentemente com as mulheres muito impacientes e os homens resistentes. Em todo caso, a intenção das lésbicas de formar um núcleo autônomo e exclusivamente feminino gerou uma polêmica acalorada que durou várias semanas e deixou bem claro que ser homossexual não significava uma automática aliança com as mulheres — às vezes, até pelo contrário.

Enquanto isso, no Rio de Janeiro, as coisas não iam nada bem para o jornal *Lampião*. Já desde agosto de 1978, vínhamos sofrendo, sob acusação de atentado à moral e aos bons costumes, um inquérito policial que estava sendo levado a efeito tanto no Rio quanto em São Paulo, solicitado pelo Ministério da Justiça. A carta da Polícia Federal solicitando o inquérito referia-se a nós, editores, como “pessoas que sofriam de graves problemas comportamentais”, de modo que constituíamos casos situados — segundo os promotores — na fronteira da medicina patológica. A carta pedia que fôssemos processados judicialmente e enquadrados na chamada Lei de Imprensa, segundo a qual poderíamos receber até um ano de prisão.

Antes mesmo de instaurado qualquer processo judicial, fomos intimados e interrogados pela polícia, fotografados e identificados criminalmente; em resumo, a polícia já nos julgava antecipadamente culpados. No interrogatório, uma das primeiras perguntas feitas a vários dos editores era a confirmação do fato de serem homossexuais. Felizmente, os Sindicatos dos Jornalistas do Rio de Janeiro e de São Paulo ofereceram um advogado gratuito e apresentaram todo o apoio ao *Lampião*. Na polícia, lembro que fui fotografado com uma espécie de canga ao pescoço; coincidentemente ou não, nela está inscrito o número 0240 — um viado ladeado por duas bolinhas... Logo depois, num hábil mecanismo de transferência, a polícia exigiu os livros contábeis do

jornal, visando encontrar eventuais irregularidades e fechá-lo por motivos relacionados com a Receita Federal.

No segundo semestre de 1979, começaram a explodir bombas em bancas de jornais de vários pontos do país, com panfletos anônimos exigindo que não mais fossem vendidos nem jornais alternativos (quase sempre de esquerda) nem revistas ou jornais considerados pornográficos (e numa das listas apareceu o nome do *Lampião*). As bombas foram vagamente atribuídas, pelo governo, a comandos paramilitares. Mas nunca se instaurou nenhum inquérito para apurar donde provinham e quem eram os integrantes de tais grupos, que se autodenominavam Falange Pátria Nova, Brigadas Moralistas e Comando de Caça aos Comunistas. Essa nuvem escura pairou sobre o *Lampião* até meados de 1979, quando o inquérito policial foi arquivado por não terem sido encontrados elementos suficientes para a instauração de um processo judicial. Em todo caso, foi chocante descobrir que a peça mestra das acusações policiais contra nós fora exatamente a matéria que eu escrevera, no número zero, sobre o caso do jornalista Celso Curi, que desde 1977 vinha sendo processado pelo mesmo motivo: ofensa à moral e aos bons costumes — dessa feita através de uma coluna de temática homossexual, a famosa “Coluna do Meio”, publicada diariamente no antigo jornal *Última Hora*, de São Paulo, em que se promoviam “encontros entre anormais”, segundo o promotor público.⁷

Felizmente, Celso Curi foi absolvido pouco depois. O juiz Regis de Castilho Barbosa, da 14ª Vara Criminal de São Paulo, considerou que a Justiça “não tem como escopo abrigar exigências extraordinárias de um pudor hipertrófico [...] em virtude de princípios particularmente rígidos” e afirmou não considerar crime que homossexuais procurassem “se impor como segmento estruturado dentro da sociedade”. Na história da Justiça brasileira, tratava-se do primeiro processo em que a homossexualidade esteve envolvida como objeto direto de denúncia. Assim, com a absolvição de Celso Curi, criou-se um importante precedente jurídico para defesa dos direitos homossexuais no país.⁸

No começo da década de 1980, já havia outros grupos ativistas gueis em São Paulo, Rio de Janeiro, Niterói, Belo Horizonte, Salvador, Brasília,

Recife, João Pessoa e no interior do estado de São Paulo. A experiência do Somos, por sua vez, tinha amadurecido e o grupo começava então a trilhar caminhos um pouco mais complexos. Com seu crescimento, surgiu a burocratização, ainda que se procurasse manter os princípios da autonomia e da autogestão. Havia vários grupos de trabalho — que abrangiam desde conscientização, atividades de pesquisa, debates de textos, cartas de protesto, debates públicos, até festas, passeios e contatos com outros países. Regularmente, cada grupo elegia seu coordenador, que ia integrar a equipe de Coordenação Geral, por um ou dois meses.⁹ Com isso, procurava-se dar maior organicidade sem perder a flexibilidade, mesmo porque era grande a flutuação de pessoas no interior do grupo, fato que chegava a emperrar trabalhos em andamento. Sempre com uma proposta de ocupar o espaço, houve uma tentativa de articular ações com dois outros grupos gueis na Grande São Paulo, o Eros e o Libertus (este de Guarulhos).

Criou-se então um Núcleo de Defesa dos Direitos dos Homossexuais, que não teve real efetividade nem durou muito. Em todo caso, uma das poucas atividades conjuntas foi a participação em debates públicos, seminários e simpósios universitários. Mas não só disso viviam as bichas e as lésbicas liberacionistas. Dava-se muita atenção ao lazer — afinal, uma de nossas reivindicações unânimes era o direito ao prazer. De modo que havia frequentes festas promovidas em casas particulares ou em boates gueis da cidade, assim como passeios e acampamentos. Com isso, buscava-se também multiplicar as possibilidades de encontros fora dos referenciais consumistas do gueto.

Dentro do Somos creio que houve, sobretudo nessa época de ouro, uma série de tentativas interessantes, em termos de estilos alternativos de vivência política no âmbito cotidiano. Uma das ideias-chave, presente desde os primórdios do grupo, foi a de que a homossexualidade devia ser uma instância de determinação dos próprios homossexuais. Daí por que víamos com antipatia as investidas de psiquiatras, juizes e padres, com suas teorias ou dogmas sobre a questão. Não gostávamos de ser objetos de pesquisa. Lembro de uma violenta discussão que eclodiu quando um dos membros do grupo, estudante de antropologia, começou a tomar notas exaustivas durante

as reuniões, porque decidira fazer sua tese universitária sobre o Somos — sem pedir licença aos demais participantes. Ele só pôde continuar seu trabalho ali dentro depois de muitos debates, que culminaram numa série de exigências, sobretudo a de que ele próprio, enquanto homossexual, fosse apresentado como sujeito/objeto de sua pesquisa.¹⁰

Também se discutia muito o tema da dissolução de lideranças, para evitar que fôssemos de novo vítimas de porta-vozes e intérpretes. Não sei até que ponto isso seria viável. Em todo caso, havia uma não formalizada proposta autogestionária e de ação direta que grassava unanimemente dentro do Somos, talvez como resultado das desagradáveis experiências que muitos tínhamos vivido com o centralismo da esquerda ortodoxa. A preocupação em contestar o messianismo das lideranças surgia, portanto, a partir da preocupação de que cada um de nós devia ser dono do seu próprio nariz (e corpo). Daí advinha também a proposta de independência, autonomia e não alinhamento a programas partidários, que constituiu a mais consistente atitude política do Somos, até o choque com os trotskistas ligados à Quarta Internacional, que mais tarde iriam tomar o grupo e impor suas posições partidárias. O que se pretendia, em resumo, é que os homossexuais organizados encontrassem uma forma específica de atuar, deixando despontar sua originalidade enquanto movimento novo no quadro da vida brasileira. Queríamos oferecer nossa contribuição particular para a transformação das estruturas e exigíamos nosso espaço próprio, para poder florescer. Temo que isso nos tenha sido negado, tanto pelo governo da ditadura quanto por sua oposição institucionalizada. Logo adiante se verá como.

Havia outros temas importantes — fosse como objeto de discussão fosse como referencial permanente nas atividades do grupo — que se relacionavam com a transformação da vida cotidiana. Pensava-se que a revolução devia começar dentro de casa, mexendo em grandes tabus, tais como a vivência monogâmica e a possessividade no amor. Assim, não eram incomuns as relações sexuais grupais. E havia a prática consagrada de relações variadas entre pessoas, quase sempre em clima de amizade não exclusiva, mas muitas vezes cristalizando-se em relacionamentos mais estáveis. Também era comum discutir-se a relação com o nosso próprio corpo, pensando numa

sexualidade mais terna e menos genitalizada. A esse respeito, vivi uma experiência singular dentro do núcleo de estudos do Somos. Não sabíamos mais o que analisar, já que não conseguíamos levar a sério nenhum debate demasiadamente teórico sobre a homossexualidade — por puro mal-estar de se sentir como personagem de zoológico. Então nos dissemos: se é para nos estudarmos, por que não começar a conhecer nossos corpos, a primeira e mais escamoteada evidência de que somos diferentes uns dos outros? Decidimos nos reunir com a única finalidade de ficar pelados, para nos tocarmos indiscriminadamente uns aos outros e assim revelar as carnes que nossas relações ativistas teimavam em camuflar. Talvez se tratasse de uma intenção demasiado ingênua, mas na época isso fazia absoluto sentido, enquanto preocupação em colocar a vida cotidiana no turbilhão das transformações com as quais sonhávamos. A verdade é que isso foi mais difícil do que julgávamos. Alguns elementos do núcleo se opuseram à ideia, desde o início, e se retiraram horrorizados. A seguir, passamos quase dois meses discutindo se nos encontraríamos no escuro ou não, com música ou não, que tipo de música, qual local etc. O exagerado prolongamento da discussão evidenciava essa espécie de pânico provocado pelo desnudar-se (desvendamento) diante dos outros. Até que, certa noite, um dos participantes se vestiu de odalisca esbrachada e se pôs a dançar para os demais. Então o striptease coletivo aconteceu. Nossos olhares tornaram-se adolescentes; ficamos medindo-nos, atônitos, como se acabássemos de nos conhecer de verdade: então seu peito é assim? E sua bunda? E seu pinto? Não sabia que existiam pintas em suas costas e tantos pelos em suas coxas! O encantamento foi geral. Resolvemos repetir a dose, numa outra ocasião. Dessa feita, éramos uns doze rapazes tocando-se no escuro, indiscriminadamente, durante mais de uma hora. Lembro que fiquei fascinado, sentindo numa mão a textura inflada de uma cabeleira afro e, na outra, o inflar-se de um pau generoso, ambos se entregando ao meu carinho. De tal modo a experiência nos fascinou que passamos a pensar, sarcasticamente, em propor a nudez generalizada nas reuniões dos partidos de esquerda, para subverter as sisudas discussões sobre os caminhos da revolução. Era o final de 1979. Aquilo parece ter sido o canto do cisne de nossas tentativas de instigação política e de autonomia.

31. Cooptação, institucionalização, diluição

No final de 1979, começou-se a preparar intensamente o I Encontro Brasileiro de Grupos Homossexuais Organizados, que afinal aconteceu em São Paulo, no mês de abril de 1980, reunindo (em plena Semana Santa) mais de duzentos rapazes e moças, representantes dos então nove grupos organizados existentes em todo o Brasil. Isso aconteceu nos espaços cedidos pelo Centro Acadêmico da Faculdade de Medicina da USP. Durante três dias, debateram-se acirradamente vários temas, num clima de desagradável competição e hostilidade, dentro de um encontro que fora candidamente pensado para troca de experiências e solidariedade. Aí ficou evidente também um generalizado e lamentável ufanismo homossexual — antigo chauvinismo mal resolvido, que continuava repartindo o mundo entre bandidos e mocinhos, exceto que agora os/as mocinhos/as eram bichas e lésbicas. O clima parecia de congresso estudantil, em que cada corrente política lutava para colocar seus representantes na diretoria. No caso, não havia sequer diretoria a ser eleita, apesar de que a ala trotskista, ansiosa por criar mais uma caixa de ressonância, reivindicava a criação de um organismo centralizador do movimento homossexual, de nível nacional, esquecendo-se que então era muito discutível a nossa representatividade sobre uma comunidade que nem

sequer se caracterizava como tal.

Além das disputas xenofóbicas e provincianas entre grupos de cidades e regiões diferentes, aí começaram a se acentuar (nem sempre sutilmente) duas tendências políticas contrárias, em torno da questão da autonomia dos movimentos de liberação, frente aos partidos políticos. A palavra “fascista” voava como dardo, em todas as direções. Os mesmos trotskistas (da Convergência Socialista e da Organização Socialista Internacionalista ou Libelu, ambas da Quarta Internacional) compareceram com um inesperado contingente de representantes, levantando a suspeita (mais tarde confirmada) de que não se tratava de ativistas homossexuais, mas de militantes do partido travestidos de viados, exclusivamente para efeito de votação. Apesar de se tratar de dois grupos pequenos, seus componentes tinham grande experiência em disputas políticas, de modo que não lhes foi difícil usar de táticas manobristas e conchavos para impor posições e evitar a “vitória” dos adversários.

Evidentemente, desaparecera das discussões um dos temas prediletos do cândido movimento homossexual de dois anos antes: a contestação ao poder como tal. Nesse Encontro (ou desencontro), quem não queria foi obrigado a sair disputando o poder. E que poder era esse? O nascente Poder Guei, que o consumismo capitalista fazia florescer até o ponto de nos enganar com vãs promessas. Com isso também, começou a vir abaixo a procura de um espaço próprio para o movimento homossexual brasileiro, que parecia correr o risco de ver suas especificidades diluídas dentro de propostas político-partidárias. Desde o começo, aliás, os esquerdistas ortodoxos já tinham deixado claro que pretendiam ter os homossexuais (assim como as mulheres e os negros) colocados (e domados) em departamentos estanques, dentro de seus partidos. Para se contrapor deliberadamente aos seus inimigos stalinistas (contrários à mera ideia de um movimento homossexual), esses trotskistas deram o seu exemplo de “tolerância” fundando uma Fração Gay da Convergência Socialista, o que era, além de tudo, politicamente rentável por possibilitar um controle ideológico sobre os homossexuais, fazendo deles uma extensão e correia de transmissão partidária. Assim, o Poder Guei seria representante, em sua área específica, do Comitê Central. Naturalmente, tratava-se de mais

uma engenhosa forma de modernização, para não mudar absolutamente nada. Nós éramos vistos como mais um degrau possível para o partido ganhar poder político. E só.¹

Durante esse I Encontro Nacional, o momento mais crucial e mais revelador das divergências foi a votação em torno de uma moção que pretendia obrigar todo o movimento homossexual a participar da comemoração do Primeiro de Maio, Dia dos Trabalhadores, num estádio de futebol da cidade operária de São Bernardo, perto de São Paulo. O grupo insuflado e inspirado pelos trotskistas propunha uma participação compulsória e irrestrita. O grupo adversário ponderava que um número tão pequeno de homossexuais não tinha direito de representar o movimento e, muito menos, a vaga comunidade homossexual brasileira em si; propunha, como contrapartida, que não houvesse participação obrigatória dos grupos e sim uma decisão particular ou individual.

Fui um dos que se opuseram à participação compulsória, para horror dos esquerdistas de algibeira ali presentes. Eu sabia, sobejamente, que a chamada “liderança proletária” costumava esconder, debaixo de seu apelo à unidade, todo tipo de imposição e manipulação, já que só aceitava a unidade conforme ditada por seu Comitê Central. Eu estava igualmente ciente de que, nos bastidores, os trotskistas queriam tirar óbvios rendimentos com a presença de homossexuais sob sua égide na passeata do dia Primeiro de Maio, na qual cada grupúsculo de esquerda se digladiava para aparecer mais. Nesse sentido, já fazia tempo que vínhamos sendo objeto de cooptação dos trotskistas, que tinham colocado à disposição do Somos o seu mimeógrafo e as dependências da sua sede, para confecção de faixas e como ponto de encontro de ativistas homossexuais. Ficava evidente que a esquerda eleitoreira começara a se interessar pelo movimento homossexual, a ponto de mandar emissários para nos vigiar e manter seu controle sobre nós.

No dia da votação dessa moção, dentro do I Encontro, o minúsculo grupo guei da Convergência Socialista repentinamente inchou, com gente por nós desconhecida. Muitos de nós, que já conhecíamos tal estratégia de arrebanhar votos “democráticos”, atacamos não sem crueldade esses “homossexuais” de última hora: sempre que podíamos, nós os saudávamos passando-lhes

solidariamente a mão na bunda ou no pau — para seu horror, o que acabava denunciando a farsa. Assim também, no último dia do Encontro, apareceu, entre as lésbicas, viados e travestis, um “operário autêntico”, trazido pelos trotskistas. Ao microfone, ele nos contou como ficara surdo por causa das torturas na polícia e, assim devidamente credenciado pelo seu “martírio”, mandou-nos uma mensagem e advertência: “Se estamos podendo nos encontrar aqui, isso se deve aos esforços da classe operária em sua luta contra a ditadura”. A classe operária era, naturalmente, a vanguarda abrigada sob seu partido. Mais uma vez, portanto, os autodenominados “proletários” procuravam cooptar os homossexuais, cobrando a dívida que tínhamos para com a *luta maior*. Aliás, Abdias do Nascimento, então prestigioso militante do movimento negro brasileiro, já batizara essa truculência esquerdista com a expressão, bastante eloquente, de machismo-leninismo. Naquelas disputas, podia-se perceber perfeitamente que estava em jogo a própria ideia de autonomia dos movimentos de liberação extrapartidários. Ora, não queríamos ser a discutível vanguarda de um discutível movimento homossexual, muito menos queríamos obedecer às palavras de ordem trazidas do interior dos partidos.

A partir do Encontro, certas manobras subterrâneas começaram a vir à luz, em retrospecto inclusive. A semente do “vanguardismo proletário” já se fizera presente meses antes, numa importante discussão para reestruturação do Somos. O líder da ala trotskista (que tinha dupla militância) era um americano alto, loiro e de olhos verdes, que não hesitava em usar seu charme para arrebanhar quadros, e vinha causando frisson nos pobres corações solitários do Somos. Muito emblematicamente, ele propusera que o grupo fosse restrito a um pequeno e selecionado número de pessoas e, daí por diante, passasse a ter como objetivo “orientar” novos grupos ativistas que fossem se formando a partir da matriz do Somos, ao menos na cidade de São Paulo.

Também sutilmente, o pequeno mas ativo núcleo trotskista foi se apoderando do setor de Divulgação Interna do Somos, que andava quase esvaziado e tinha como objetivo fomentar atividades e discussões teóricas dentro do grupo. Assim, os cursos e palestras que tal setor começou a

promover passaram a ser “graciosamente” oferecidos pelos próprios elementos da Convergência Socialista em sua sede. Houve um curso sobre Wilhelm Reich, então considerado pela moda progressista como o grande teórico marxista da sexualidade — e seu nome certamente fora escolhido para nos fisgar com esse aceno de modernidade. A proposta, muito sedutora, funcionou tão bem que, a partir daí, foi-se criando dentro do Somos um grupinho ideologicamente coeso, fechado e inseparável, que começou a patrulhar posições políticas dos demais para impor as suas. Só meses depois descobriu-se que, não por coincidência, esse grupinho se compunha de pessoas que estavam fazendo, sigilosamente, um curso de marxismo ministrado pelos mesmos trotskistas, em sua sede — e esse curso só costumava ser dado para formação de futuros quadros partidários. Tal episódio nos assustou por suas claras implicações proselitistas e conspiratórias, sobretudo porque os participantes tinham sido escolhidos a dedo e em surdina, já que não se tratava de um curso aberto para qualquer interessado. No entanto, os que protestaram contra essa manobra de penetração foram cinicamente acusados de paranoicos — por estarem “vendo fantasmas”, nada mais!

Logo depois, as bichas de recente orientação trotskista começaram a tirar a máscara. Já admitiam pública e diretamente a necessidade de um partido que *orientasse o movimento homossexual*, para dar-lhe um sentido proletário. E passaram a agir dentro dessa ótica. Vendo sua proposta derrotada no 1º Encontro, lançaram a ideia de um Comitê Homossexual Pró-Primeiro de Maio, visando organizar uma passeata guei na concentração dos operários. Foi, portanto, sob as bandeiras da Convergência Socialista que um grupo de bichas e lésbicas do Somos participou das comemorações do Primeiro de Maio de 1980, no estádio da Vila Euclides, em São Bernardo. E, orgulhosamente, desfilaram perante milhares de sindicalistas, de estudantes e de intelectuais de esquerda, sem se dar conta de que, além de engrossar a ala visível dos trotskistas, lá estavam melancolicamente apresentando seu certificado de boa conduta e pedindo a bênção da hierarquia proletária, como homossexuais bem-comportados. Naturalmente, receberam aprovação em forma de aplausos. Na prática, isso significou o início da domesticação do

nascente movimento homossexual brasileiro, cujo discurso de originalidade ainda incipiente começava a ser sufocado antes mesmo de florescer. E não sei se, depois disso, ele jamais se recuperaria.

Em contrapartida, o grupo de bichas pejorativamente chamadas de *anarquistas*, *surrealistas* e *reacionárias* preferiu se rebelar com uma autêntica desmunhecação: enchemos nossos cestinhos de quitutes (sim, eu estava lá) e fomos fazer piquenique no Parque do Carmo, onde acabamos encontrando milhares de operários a usufruir de sua folga. Por que não? No Dia do Trabalho, operários e bichas comemorávamos nosso direito à preguiça e à desobediência. No entanto, esse nosso gesto repercutiu como uma bomba por entre as hostes da esquerda alinhada dentro do Somos: tínhamos traído a luta proletária!

A partir daí, a animosidade cresceu, as posições se radicalizaram e as disputas para ocupar espaço se tornaram mais acirradas, com episódios que soariam hilariantes se não estivessem eivados de má-fe. Houve, por exemplo, trepadas entre adversários políticos, com o fim exclusivo de “colher informações” sobre as atividades do grupo oposto. E aconteceram cantadas programadas, com finalidade exclusivamente proselitista. Era o que chamávamos sarcasticamente de *política da cama*, em contraposição à *política do corpo* (tema muito em voga, então); a cama se politizara a tal ponto que se tornava extensão do partido. Eu usava o espaço politicamente não alinhado do *Lampião* para expor essas minhas críticas.²

Ideologicamente muito coeso diante das tateantes posições dos demais, o pequeno núcleo paratrotskista de bichas continuava articulando-se em surdina para tomar as rédeas do Somos. O escândalo explodiu quando foi descoberto um documento confidencial da Convergência Socialista, que era um perfeito manual com indicações específicas sobre como tomar o poder dentro do movimento homossexual. Nele, o Somos era visto como ponta de lança do proletariado dentro do movimento homossexual brasileiro; e a Convergência Socialista elegia-se, naturalmente, como a única vanguarda capaz de dar um adequado direcionamento revolucionário ao movimento guei. O controle ideológico era tal que esse documento previa, por exemplo, até os slogans a serem usados no Dia Internacional da Luta Homossexual... Havia também

indicações para controlar politicamente sindicatos considerados de alta incidência de homossexuais, como os dos artistas, professores e bancários [sic]. Nele se propunha ainda a eventual necessidade de se cooptarem militantes não homossexuais para compor uma Coordenação Nacional Homossexual — importante bandeira dos trotskistas dentro do movimento guei.³

Essa foi a gota de água. Considerando irrespirável o clima de disputa e conspiração, o núcleo de ativistas adversários (em que se encontravam as cabeças mais inquietas do Somos) decidiu se retirar para formar um novo grupo que a partir daí tentaria, em vão, dar consistência às propostas autonomistas. As lésbicas, oscilantes mas de certo modo propensas a aceitar as teses trotskistas, aproveitaram a mesma ocasião e estrategicamente se retiraram para fundar seu grupo autônomo. Voltaram-se então para as feministas, com quem iriam manter um efêmero namoro que acabou em desencanto, pois a linha mais recatada do feminismo brasileiro forçava um prudente distanciamento do lesbianismo, empecilho às suas alianças com setores da esquerda político-partidária, à qual ainda continuavam ligadas por cordão umbilical. Alguns meses depois dessa dupla dissidência, um novo contingente retirou-se do Somos, para fugir à hegemonia trotskista cada vez mais incômoda.

Por esfacelamento, esmorecia assim todo o vigor do primeiro e mais bem estruturado grupo de homossexuais ativistas do país. A partir daí, as energias dividiram-se e a capacidade de mobilização do movimento homossexual como um todo diminuiu assustadoramente, sobretudo em São Paulo. O último ato em comum com outros grupos de liberação guei, feminista e negra foi uma passeata de protesto em junho de 1980, contra as batidas e prisões arbitrárias que o delegado de polícia Wilson Richetti vinha realizando em locais frequentados por homossexuais, prostitutas e travestis no centro de São Paulo.⁴

Nessa ocasião, debateu-se a proposta de não se realizar uma passeata e sim uma tomada festiva do centro da cidade, através de uma escola de samba e batucada. Além de descaracterizar nossa ação frente aos métodos do movimento de esquerda estudantil, pensávamos num protesto que fosse

menos sisudo, condizendo com nosso direito de estar e paquerar na via pública. O coeso grupo de trotskistas rechaçou em bloco a proposta, acusando-a de tentar folclorizar e diluir a seriedade política da passeata. O curioso é que, dois anos depois, por ocasião das eleições estaduais de 1982, o Partido dos Trabalhadores (PT) — no seio do qual se concentravam esses mesmos grupos trotskistas — utilizou sobejamente as escolas de samba para realizar comícios festivos no centro da cidade de São Paulo. E, em suas campanhas nacionais posteriores, incluiu até mesmo como slogan partidário o direito de ser feliz. Já não se temia o folclore, naturalmente.

A partir desse período, o Somos mudou de feição. Perdeu suas características de instigação e se institucionalizou. Abriu uma sede, que temporariamente dividiu com um diretório municipal do PT, na região central da cidade de São Paulo. As ideias de autonomia do movimento homossexual foram então drasticamente deixadas de lado ou passadas a limpo. Também a linguagem usada por seus participantes mudou; velhos jargões esquerdistas substituíram o titubeante discurso autonomista; nas reuniões passou-se a uniformizar a linguagem, de tal modo que agora os viados deviam se chamar entre si de *companheiro* — termo consagrado dentro da esquerda partidária, em mais uma evidência do alinhamento. No quadro de suas atividades, as bichas pintosas reclamavam estar ocupando cargos menores ou menos nobres. Mas o mais estranho é que, a partir do momento em que o Somos se esvaziou, os trotskistas foram afrouxando o controle. Logo que sua hegemonia aparentemente se consolidou, o núcleo mais ativo dos trotskistas foi se desfazendo e abandonando o Somos, como se seu objetivo tivesse sido mais tático do que estratégico, visando antes *destruir* as possibilidades dos adversários do que propriamente *construir* um movimento de luta homossexual.

Além disso, no contato mais direto com os quadros heterossexuais do partido, as bichas alinhadas aos trotskistas viveram experiências de inesquecível desencanto. Houve o caso, famoso na época, de algumas bichas do Somos que compareceram à inauguração de uma nova sede da Convergência (ainda com pretensões a partido) na cidade operária de São Bernardo. Muito felizes com a ilusão de estar no poder, elas começaram a se

beijar em público durante a festa. Foi quando um dos líderes do partido veio até o grupo e, com o dedo em riste, comunicou que aquilo de homens se beijarem era uma atitude “contrária à moral proletária”. Ainda que com atraso, essas bichas certamente compreenderam que tinham sido no mínimo ludibriadas. Alguns meses depois, não sei se por vingança, uma delas deu um golpe no partido: limpou todo o dinheiro do cofre e fugiu com o amante para a Austrália, onde passaram a viver.

Lembro do encontro que tive, por essa mesma época, com um dos membros marxistas do grupo que se posicionara ao lado da Convergência. Ele me procurou especialmente para dizer que eu tinha razão. Relatou como acabava de se retirar do Somos, ante o escandaloso alinhamento partidário a que os homossexuais estavam sendo submetidos no seu interior. Reconheceu que se comportara como inocente útil, no passado recente. E me pediu desculpas, melancolicamente. De fato, era um pouco tarde. Os últimos ecos que colhi do Somos dão uma ideia de como ele perdera, definitivamente, sua relevância. Com a chegada oficial da aids ao Brasil, nos primeiros meses de 1983, eu e outras pessoas apreensivas com as notícias fomos até a sede do grupo, agora já abandonado às traças pelos trotskistas. Queríamos somar esforços de antigos e atuais ativistas para estabelecer uma estratégia mínima frente à doença, ainda desconhecida mas fatal, e suas repercussões sociais. Num claro sintoma de enrijecimento burocrático, um porta-voz remanescente do Somos respondeu que o grupo não estava em condições de se preocupar com outras questões que não as relacionadas à sua reestruturação interna. Mesmo porque, emendou ele, essa era uma doença de bicha burguesa, com dinheiro para ir às saunas de Nova York, distante da barra-pesada das bichas da periferia. Essa joia de (recém-inaugurado) populismo guei parece ter sido o canto do cisne do Somos, do qual nunca mais tive notícias. Aliás, anos depois, o autor da afirmação desgraçadamente veio a falecer em decorrência da aids, doença que, como se sabe, não respeita a luta de classes.

Quanto ao *Lampião*, parte de sua equipe, assustada com o ufanismo militante e a cooptação partidária de amplos setores do movimento homossexual em várias partes do Brasil, já em 1980 começou a se desligar do compromisso moral com os grupos organizados, propugnando uma

autonomia ampla e manifestando franca hostilidade contra a burocratização que começava a moldar o ativismo guei. Na verdade, muitos ativistas homossexuais davam a impressão de estar em clima de eufórica vitória. Sua atuação às vezes lembrava mais um desses passatempos políticos da moda, que a médio prazo acabam se revelando desastrosos, por seu descompromisso básico e seu oportunismo subjacente. Muitos tendiam a se concentrar numa postura exclusivamente reivindicatória perante a sociedade e o Estado, ansiosos por elevar o homossexual à categoria de “cidadão normal”, o que lhe retirava toda capacidade de questionar, transformando-o em mero “mendigo da normalidade”.

No horizonte, já se delineava então uma dicotomia que viria a se aprofundar no movimento dos anos 1990: integrar-se ou desintegrar? Num artigo que escrevi para o *Lampião*, mencionei justamente o perigo de estarmos usando o homossexualismo como religião que pedia uma doutrina e uma fé — duas portas por onde “ingressa no movimento homossexual um ideal institucionalizador e vão-se articulando objetivos estratégicos, táticas proselitistas, formas centralizadoras, no melhor estilo de disputa do poder”, características de partido político que o movimento homossexual dizia ter a pretensão de evitar. A verdade é que, nesse universo social em que os centros de poder se dividem entre “especialistas” — dizia eu ainda —, o *militante* acabava sendo “o especialista em programar política ou em decretar essa nova forma de transcendência chamada *revolução*”.⁵ De modo que o militante ia se tornando, à sua revelia ou não, um novo mediador entre a sociedade e os homossexuais, reinaugurando a política do porta-voz oficial e do representante burocrático, tão cara aos mecanismos sociais de controle. Aliás, nos últimos meses em que participei do Somos, lembro como era grande a perplexidade compartilhada por vários de nós, ao descobrir que já não nos sobrava tempo para transar e usufruir alegremente os prazeres por cujos direitos lutávamos; na verdade, todo o nosso tempo estava tomado por reuniões e atividades de “liberação sexual” burocratizante, o que nos parecia um desagradável paradoxo.

Isso e muito mais saía nas páginas do *Lampião*, cujas divergências frente aos rumos do movimento homossexual foram se acentuando sobretudo com

os grupos do Rio de Janeiro, que criaram frágeis e apressadas alianças com outros grupos do país, na tentativa de isolar o jornal. Em contrapartida, *Lampião* acabou radicalizando infantilmente seu repúdio ao ativismo guei. Certos setores do jornal mergulharam num vago populismo, brandindo descabidamente o travesti em contraposição ao guei-macho, o que acabou lhe dando um aspecto quase tão sensacionalista quanto os jornais da imprensa marrom. O resultado foi uma descaracterização das intenções iniciais do projeto, o que provocou uma sensível diminuição nas vendas de exemplares. Sem conseguir anúncios publicitários, o *Lampião* sempre dependeu das vendas diretas do jornal ou de expedientes incertos, como comercialização de livros e calendários gueis — dados que evidenciavam sua fragilidade financeira. Por esse mesmo motivo, não teve condições de acompanhar as crescentes exigências jornalísticas impostas pelas mudanças políticas no país. Sua proposta, inicialmente original e inovadora, tinha se diluído nas páginas dos grandes diários mais progressistas e profissionalmente mais bem aparelhados.

Foi esse o caso, por exemplo, de um jornal inicialmente recatado como a *Folha de S.Paulo*. Eu vi, riscado e corrigido por editores da *Folha*, certo artigo escrito por um jornalista amigo meu, no qual a palavra “lésbica”, então proibida de aparecer nas páginas do jornal, tinha sido mais de uma vez substituída pela palavra “feminista”... Isso ocorreu no final da década de 1970. Nos anos 1980, porém, temas ligados à homossexualidade, ao movimento negro, ao feminismo e à ecologia invadiram suas páginas, que já apresentavam, não sem certo exibicionismo progressista, até sinônimos chulos ou maliciosas paráfrases para se referir a homossexuais. Lembro de uma foto da Gal Costa, em primeira página da mesma *Folha de S.Paulo*, quando de um espetáculo seu na cidade. Os pés da cantora estavam em primeiríssimo plano, sobre uma mesa, e de tal modo distorcidos pela lente grande-angular que seus sapatos pareciam, facilmente, ser do tamanho cinquenta... A alusão à sapatona inseria uma pitada de bom humor modernoso, que só acentuava a crueldade do preconceito. Em todo caso, quem te viu, quem te vê!

Indiretamente, essa recente liberalidade com temas antes intocados

contribuiu bastante para esvaziar o impacto do *Lampião*, cuja acanhada estrutura, além de tudo, propiciara uma inegável centralização de poder. Graças a ela, as decisões acabaram ficando nas mãos de um ou dois editores, que vetavam ou cortavam o que queriam, dificultando ou não permitindo discussões mais amplas sobre novas perspectivas para o jornal. O resultado final foi que, no último ano, *Lampião* foi perdendo o interesse de gregos e troianos. Tal fato ficou patente num dos seus números mais importantes, no qual se publicou um amplo e sério dossiê sobre a questão homossexual em Cuba, com a caricatura de Fidel Castro vestido de rumbeira na capa. Para espanto dos editores, esse foi o número menos vendido de toda a história do jornal. Sintomaticamente, o número seguinte — que ostentava na capa fotos escandalosas do Carnaval — foi um dos mais vendidos. A partir daí, com as divergências acirrando-se dentro do conselho editorial, decidiu-se fechar o jornal, em julho de 1981, depois de três anos de vida e 37 números publicados mensalmente, com distribuição em todo o território nacional.

32. Um saldo melancólico

Enquanto o consumo continuou crescendo no gueto guei da década de 1980, aquilo que sempre fora um trôpego *movimento* de liberação homossexual viu-se quase reduzido ao que nunca deixara de ser: mera *movimentação* mundana. Da militância homossexual sobraram ativistas perplexos, dentro de grupos pouco representativos, esvaziados e sem condições de reflexão ou, menos ainda, de mobilização — com algumas exceções, por sua regularidade e contundência, como foi o caso do Grupo Gay da Bahia (GGB), fundado em 1980 e talvez o primeiro grupo de direitos homossexuais a ser registrado como sociedade civil, ainda em 1983.

Ao contrário do que certos setores do ativismo guei ingenuamente sonhavam (e eu com eles), descobriu-se que a subversão não está embutida na vivência homossexual da mesma forma como os gregos se esconderam no cavalo de Troia. Se é verdade que a prática homossexual implica um potencial contestador, isso não acontece como uma vocação natural. Nem a sexualidade teria, por si mesma, o dom de garantir a solidariedade entre os oprimidos — porque o desejo não segue princípios nem ideologias, por excelentes que possam ser. Por outro lado, as reivindicações de liberação homossexual já não eram de absoluta exclusividade dos grupos ativistas, e isso também constituiu um fator de desmobilização. De olho na consolidação de um poder político a partir de discussões mais atualizadas, até mesmo

certos grupos marxistas-leninistas que, num passado recente, tinham se mostrado ferrenhos adversários do ativismo guei passaram a absorver a discussão da homossexualidade. Foi assim, por exemplo, que o candidato do Partido Comunista do Brasil à presidência da UNE (União Nacional dos Estudantes) ganhou as eleições de 1981: com amplas promessas de enfatizar, durante sua gestão, questões priorizadas pelos jovens, mais especificamente, a homossexualidade e as drogas.

Nem a passagem pelo Brasil, em 1982, do psicanalista e filósofo francês Félix Guattari, cantando mitologicamente as excelências dos movimentos de liberação (por ele batizados de “moleculares”), conseguiu modificar o panorama desolador do nosso liberacionismo guei. Mesmo porque, adiantando-se à sugestão de Guattari (que disse estar ele próprio colaborando com o Partido Socialista francês), boa parte dos quadros do antigo movimento homossexual brasileiro já tinha se reintegrado a alguns partidos de esquerda, tal como filhos pródigos. Se nem sempre houve cooptação em bloco, pode-se dizer que a reaproximação dos grupos gueis junto aos partidos progressistas foi geral, sobretudo em relação ao Partido dos Trabalhadores — tal como, aliás, o filósofo Guattari nominalmente sugerira, numa conferência em São Paulo.

O PT, até então reticente, resolvera incluir a questão homossexual em sua plataforma, alguns meses antes das eleições municipais e estaduais de 1982. E a tendência se multiplicou. Segundo João Antonio Mascarenhas, então correspondente brasileiro do boletim *Paz y Liberación*, houve nessas eleições 51 candidatos que manifestaram apoio explícito aos homossexuais; destes, apenas dezesseis conseguiram se eleger.¹ O deputado carioca Liszt Vieira (PT) apresentou uma das mais coerentes plataformas entre todos os candidatos, juntando uma visão eminentemente popular com uma aguda preocupação pela questão da mulher, do negro, da ecologia, da vida cotidiana e da liberação homossexual. Liszt Vieira ganhou uma cadeira na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, e não seria exagero dizer que isso se deveu sobretudo à inteligente assessoria do ex-guerrilheiro Herbert Daniel, que, após voltar de longo exílio, se envolveu, com raro discernimento, tanto no ativismo homossexual quanto em política partidária, sem reduzir uma coisa à

outra — e foi dos primeiros a se engajar nas campanhas nacionais contra a aids.

Enquanto isso, em várias partes do país formavam-se núcleos de homossexuais masculinos e femininas no interior dos partidos de esquerda. Para estes, o resultado foi politicamente frutífero, no sentido de lhes trazer prestígio enquanto agrupamentos mais modernizados e sensíveis aos novos tempos. Não creio que o movimento homossexual poderia dizer o mesmo, retrospectivamente. Tratava-se de um intercâmbio desigual, como tantos militantes já tínhamos percebido, nos tempos do Somos: diante da poderosa máquina partidária, valia mais a fachada de modernidade que homossexuais ajudavam a compor do que um engajamento real na luta por seus direitos. A autonomia política dos grupos de militância homossexual ficou prejudicada, como se poderia esperar.

Exemplo contundente dessa cooptação aconteceu no VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais, em 1993, na cidade de Cajamar, no interior do estado de São Paulo. Por três dias, grupos de várias regiões do país reuniram-se num instituto da CUT, central de trabalhadores ligada ao PT. Nessa época, ocorriam acalorados debates nacionais sobre a Constituinte que introduziria modificações na Constituição Brasileira. O PT tinha fechado posição recusando-se a aceitar a pretendida reforma da Carta Magna, por considerá-la uma “manobra de forças conservadoras, que pretendem eliminar direitos sociais duramente conquistados”. Curvando-se a essa deliberação partidária, as resoluções finais do VII Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais não incluíram a luta pela inserção do adendo sobre “orientação sexual”, no artigo da Constituição que trata dos direitos dos cidadãos, reivindicado por ativistas independentes.² Apenas lideranças homossexuais isoladas compareceram à Assembleia Constituinte, em Brasília, para debater e pressionar, mas seu esforço foi em vão. Cidadãos e cidadãs homossexuais continuaram sem direitos constitucionalmente garantidos para se defender contra a discriminação homofóbica. E a luta pelos direitos homossexuais foi, mais uma vez, subjugada aos interesses partidários, num retrocesso que fazia ecoar a batalha travada dentro do velho Somos, na década anterior.

Nesse contexto de marasmo político, poucos grupos homossexuais

liberacionistas destacaram-se para além das convencionais cartas de protesto, abaixo-assinados, participação em atos públicos e passeatas de público reduzido, com faixas e slogans em geral redundantes. O já citado Grupo Gay da Bahia, por exemplo, começou a liderar, desde 1981, uma campanha nacional para que o Ministério da Saúde não mais adotasse o código 302.0 da Classificação Internacional de Doenças, debaixo do qual se incluía o homossexualismo como “desvio e transtorno sexual”. A campanha recebeu o apoio de entidades como a Associação Brasileira de Psiquiatria e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), além de numerosas personalidades e 353 parlamentares de todo o país. O debate chegou inclusive à Assembleia Legislativa de São Paulo, onde a deputada Ruth Escobar, autora da vitoriosa moção de aprovação ao documento do GGB, sofreu violento ataque de setores conservadores e chegou a desmaiar no auge dos debates parlamentares.

No começo de 1985, e certamente em função das pressões, o Conselho Federal de Medicina finalmente acedeu, passando o homossexualismo para o código 206.9, debaixo da denominação “outras circunstâncias psicossociais” — juntamente com o desemprego, desajustamento social e tensões psicológicas. A existência desse novo código seria aparentemente apenas para efeito de controle estatístico do Inamps (Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social), quando do atendimento médico previdenciário. O GGB passou a publicar também um boletim periódico, inovador na maneira de informar e denunciar sistematicamente assassinatos e perseguições a homossexuais no país.

Quanto aos grupos novos, criou-se na Bahia o Adé Dudu (“bicha negra”, em idioma nagô), objetivando dar mais espaço para a discussão do racismo contra os negros. Ao que parece, foi esse o único esforço bem-sucedido de aglutinar especificamente homossexuais negros liberacionistas. O grupo chegou a publicar uma curiosa pesquisa-documento sobre a discriminação aos negros no gueto homossexual. Dentre os remanescentes, na fase pós-Somos, o grupo mais estimulante e original talvez tenha sido o Nós Também, do pequeno e conservador estado nordestino da Paraíba. Organizado na capital, João Pessoa, o grupo se compunha de homens e mulheres ligados à

universidade, tanto alunos quanto professores. Sua combatividade e originalidade consistiram numa ação menos convencionalmente militante e mais voltada para uma instigação cultural. Assim, por exemplo, seus componentes interferiram na paisagem urbana, criando outdoors provocadores, e na vida cultural local, com projeções de filmes, debates e panfletagem muito inteligente. Meteram-se também em produção de *mail-art*, filmes super-8 e histórias em quadrinhos, enfatizando o debate homossexual e buscando uma análise a partir de referenciais feministas. Coube a eles a realização do único filme conhecido sobre a Inquisição no Brasil, *Baltazar da Lomba* — média-metragem em super-8, sobre um dos inúmeros casos de homossexuais interrogados por esse tribunal no século XVI. O Nós Também desapareceu no buraco negro da década de 1980.

Com o advento catastrófico da aids, houve necessidade de mobilização em regime emergencial. As poucas forças militantes disponíveis concentraram-se na organização de um sistema de prevenção e atendimento às vítimas da epidemia, que até os anos finais da década de 1980 ainda se caracterizava como uma síndrome de “grupos de risco”, entre os quais se destacavam os homossexuais masculinos. Assim, o primeiro órgão de governo a se preparar para a epidemia foi a Secretaria de Saúde do estado de São Paulo, que criou já em 1983 um Programa de DST-aids, a partir de uma reunião convocada e compartilhada por lideranças homossexuais.

Nas grandes cidades do país, militantes misturaram-se a agentes de saúde e foram atuar diretamente nas ruas ou em locais frequentados por homossexuais, lançando campanhas, promovendo debates, panfletando e distribuindo camisinhas. Foi assim que se criaram grupos para trabalhar com michês e travestis. Ficou famosa, em São Paulo, a pensão da travesti Brenda Lee, que passou a abrigar e sustentar dezenas de travestis infectados ou doentes de aids, daí nascendo a Casa Brenda Lee, que se tornou quase uma extensão do hospital Emílio Ribas e uma entidade fundamental para a rede estadual de saúde, no setor de aids.

Aos poucos, dentro de um sistema de saúde pública injusto e crescentemente ineficaz, o Brasil conseguiu montar uma rede de enfrentamento da aids considerada modelo pela Organização Mundial da

Saúde. E isso se deveu, bem ou mal, à mobilização de homossexuais isolados ou de grupos de tendência GLS que lutaram, protestaram, ajudaram a organizar e puseram as mãos na massa. É óbvio que, em função desse novo contexto, muitas coisas mudaram no movimento homossexual. Respondendo às necessidades, inaugurou-se um novo tipo de relacionamento entre homossexuais organizados e órgãos governamentais, o que foi conveniente para ambos. Sem precisar criar novos quadros, o governo repassava verbas aos grupos que começaram a se multiplicar, no estilo ONG, já bastante implantado em outros setores e países.

Com os financiamentos governamentais, por outro lado, esses/essas militantes passaram compulsoriamente a responder às diretrizes do Estado, mesmo porque em muitos casos eles/elas próprios/as foram responsáveis por sua criação e implantação. Com isso, na década de 1980 iniciou-se uma tendência que acabou se implementando nos anos 1990; ou seja, surgiram militantes homossexuais de perfil mais profissionalizado e mais visível na mídia, ao estilo porta-voz, atuando diretamente nas cúpulas do poder, com base em lobbies e trabalhando dentro das políticas governamentais, sobretudo na área de saúde.

A proliferação das ONGs levou os pequenos grupos a adotar uma estrutura semelhante à de microempresas, com inevitável centralização de poder e poucos participantes, já que os poucos recursos precisavam ser divididos entre poucos/as. Essa participação quase restritiva às lideranças impediu um movimento de massa: homossexuais, agora alvos das campanhas, tornaram-se assim objetos passivos, exceto enquanto doentes em potencial. A mídia acabou incorporada como braço do movimento para chegar até a população. Portanto, quem mais aparecesse na mídia, mais liderança demonstrava e, portanto, detinha mais poder de barganha. Instaurou-se uma delicada faca de dois gumes. Graças à aids, nunca se falou tão abertamente da homossexualidade, o que trouxe efeitos positivos para a luta pelos direitos homossexuais e sua necessária visibilidade social. No entanto, o movimento homossexual correu o risco e em muitos casos resultou demasiadamente atrelado à luta contra a aids, restringindo sua ótica e seu espaço. O resultado mais palpável e, para dizer o mínimo, constrangedor pôde ser constatado no

IX Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Travestis, em 1997, quando militantes rivais chegaram às vias de fato, indo acabar na polícia, dentro de um clima de conspiração e competição generalizado que só fizera piorar, com o passar dos anos. Estavam em disputa, nem mais nem menos, as minguadas mas fundamentais verbas do Ministério da Saúde.

Nesse universo espremido entre a cooptação política e a epidemia da aids, os temas debatidos pelo movimento de liberação homossexual brasileiro acabaram indo parar, na década de 1980, direta ou indiretamente, em salas de universidades. Sobretudo nas áreas de sociologia e antropologia, instaurou-se uma tendência mais crítica ao liberacionismo guei, com base em referenciais teóricos típicos do período. Na esteira das reflexões do francês Michel Foucault, sobretudo, esses estudiosos partiam do pressuposto de que o liberacionismo homossexual incentivaria a formação de uma “identidade guei” e, portanto, estaria reinstaurando a função normatizadora dos médicos e psiquiatras, por colocar a sexualidade dentro de definições e categorias estritas. Assim, sua crítica centrava-se contra a ideologia identitária, que levaria a uma nova compartimentalização e a uma nova forma de poder.

Esse debate alastrou-se entre os jovens universitários, mas não conseguiu apresentar propostas alternativas àquelas criticadas e que reorientassem as lutas pelos direitos homossexuais no país. Ao contrário, o debate teórico contribuiu para minar as incipientes ideias políticas do abalado movimento homossexual, necessariamente fundado na construção de uma identidade possível. O mais próximo da prática que tais críticas conseguiram chegar foi a máxima: “Não sou homossexual, *estou* homossexual”, ostentada como signo de modernidade em certos grupos de intelectuais gueis de então. Ora, sinais emitidos compulsoriamente pela sociedade bastam para comprovar que, em contrapartida, não se pode *estar* heterossexual. Ao contrário, a sociedade exige *ser* heterossexual e, portanto, impõe a heterossexualidade como padrão de normalidade. Além das punições sofridas, alguém que *esteja* homossexual irá, na melhor das hipóteses, integrar a horda dos mendigos da normalidade — em busca, talvez, de um casamento de conveniência, como nos velhos tempos. Não é de estranhar que muitos estudos de gênero produzidos no período resultaram em dissertações discutíveis e distanciadas

da realidade, beirando a masturbação intelectual e levando à mesmice.

Ainda assim, parece-me impossível uma adequada análise dos caminhos e descaminhos da homossexualidade tornada “questão” no Brasil, sem levar em conta os antropólogos e outros estudiosos de gênero que, receio eu, podem constituir uma nova elite no controle da sexualidade — especialmente em se tratando de um país onde a universidade costuma deter todo o acesso ao saber. Aliás, por semelhante motivo, o poeta e ensaísta Octavio Paz dizia que os antropólogos correm o risco de se tornar os herdeiros diretos dos missionários católicos.³ Apesar das justas críticas que se possam fazer aos rumos tomados pelo fragilizado movimento homossexual brasileiro na década de 1980, isso não justifica o menosprezo que certos antropólogos da sexualidade muitas vezes manifestaram, de modo quase hostil, contra o liberacionismo homossexual como um todo, talvez ressentidos diante de certa tendência anti-intelectual comum entre os ativistas gueis de então.

A verdade é que, protegidos pelos muros do saber universitário, tais professores acabaram ignorando as sutilezas e as ricas contradições do ativismo guei historicamente realizado e tenderam a deixar de lado discussões importantes ocorridas em muitas de suas áreas, no Brasil ou fora dele; a questão da autonomia política, por exemplo, e suas ressonâncias no universo das relações humanas e sociais. Nesse sentido, receio que o titubeante movimento homossexual tenha tomado os rumos mais conformistas, na época, exatamente por causa da omissão de muitos intelectuais homossexuais, que preferiram não sujar as mãos, inclusive para não atrapalhar sua carreira universitária, e assim deixaram morrer à míngua propostas muito promissoras. Se vários desses intelectuais chegaram a namorar e até mesmo privar com o movimento homossexual, é muito estranho que, fazendo a crítica do que vivenciaram, tenham se colocado acima da crítica. Além do mais, ao fugirem do espinhoso problema da “identidade guei” como o diabo foge da cruz, suspeito que tais estudiosos reproduziram um antigo pudor universitário e, com isso, o enrustimento como estilo de vida comum entre homossexuais de antanho.

Da minha parte, prefiro usar um argumento dos antropólogos contra médicos e psiquiatras, para lembrar que, assim como estes últimos, também

antropólogos e intelectuais “participam ativamente na história do homossexualismo”.⁴ Seria saudavelmente subversivo se eles, enquanto homossexuais, vivessem essa história por dentro, de modo a se fazerem resolutamente sujeitos e não camuflados (porque em tese neutros) objetos de suas próprias análises. Com certeza, foi essa pretensa “neutralidade” que manteve a homossexualidade trancafiada nos armários da universidade brasileira.

33. Assumindo o novo milênio

Acuada entre o pânico (ainda que amainado) da aids e as expectativas do novo milênio, a década de 1990 assistiu a uma definitiva inserção de homossexuais no mercado, em todos os sentidos. O consumo guei, que continuou crescendo vertiginosamente, revelou aos olhos da sociedade a capacidade de consumir a partir de necessidades homossexuais. Assim, do Rio Grande do Sul ao Ceará, surgiram inúmeros jornais e revistas de teor mais cultural ou mais erótico, dirigidos ao público GLS, com alcance ora local, ora nacional, e tiragens com frequência de 10 mil a 30 mil exemplares.

Ao lado da carioca *Sui Generis*, com pauta mais voltada para a área de comportamento, cultura e showbiz, apareceu a paulista *G Magazine*, que se tornou um fenômeno de vendas quando passou a apresentar em suas páginas fotos de artistas, cantores, roqueiros e jogadores de futebol não apenas nus, mas expondo suas medidas íntimas muito rígidas, até seu encerramento, em 2013. Com seus nus radicalmente sexuais, a *G Magazine* abriu portas nunca sonhadas pelos militantes da visibilidade homossexual: através de tiragens médias de 90 mil exemplares, que chegaram a atingir o pico de 150 mil, o país inteiro podia conferir seus ídolos em poses explícitas ao gosto de outros homens, numa revista assumidamente guei. (Curiosamente, a *G Magazine* atraía também mulheres heterossexuais, que compunham uma faixa calculada de 30% do seu público leitor.) Nada disso teria ocorrido sem a dedicação

incansável da proprietária e editora Ana Fadigas, assessorada por Jayme Camargo, que não rezearam misturar o jornalismo sério com aquilo que muita gente consumia como pornografia, numa verdadeira subversão de expectativas. Em meio às fotos de homens nus com ereção, mesclavam-se inúmeras matérias sobre direitos e atividades da comunidade LGBT. Incluía-se aí colunas de profissionais que ofereciam apoio em diferentes áreas, como o advogado Fernando Quaresma, a desembargadora Maria Berenice Dias e o psicólogo Klécio Borges.

Enquanto isso, nas grandes livrarias, criaram-se sessões especiais com livros de temática homossexual, sem falar da primeira livraria especializada no Brasil, a Futuro Infinito, em São Paulo, e das Edições GLS, editora voltada exclusivamente para esse público, com livros de ficção e ensaios. Convém observar que o mercado editorial brasileiro foi, ao longo dos anos, se abrindo lentamente para o tema LGBT. Só em 2014, por exemplo, começaram a aparecer livros para jovens com essa temática. Naquele ano, de acordo com a Goodreads, existiam aproximadamente dez títulos similares, todos lançados a partir de 2012, contra uma média de 135 títulos lançados nos Estados Unidos.¹

A efervescência mercadológica produziu, no Brasil, um novo empresariado homossexual com perfil mais definido e profissionalizado, que de um modo ou de outro acabou se aproximando das lutas pelos direitos civis dos seus consumidores. Tanto assim que muitos deles se filiaram à IGLTA (International Gay and Lesbian Travel Association), espécie de selo com a garantia GLS, formando uma rede de milhares de associados no mundo todo, para troca de informações e serviços no setor de viagens e lazer.

Nesse contexto em que se misturavam militância e mercado, era natural que a tônica da luta pelos direitos homossexuais tenha passado de uma contestação social mais abrangente para uma busca de maior integração social, ampliando os limites do gueto. A ênfase de um “movimento de massa” orientou-se para outros parâmetros, envolvendo a mídia, que desempenhou a função de *fazer chegar à massa*. Foi assim que os anos 1990 apresentaram várias inovações fundamentais no liberacionismo homossexual brasileiro. A primeira e mais importante foi um verdadeiro ovo de Colombo

conceitual, que permitiu uma guinada política inteligente e nova: a implantação do conceito de GLS — abreviação para Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

A genialidade dessa saída foi introduzir num contexto brasileiro a ideia americana de *gay friendly*, de modo simples e adequado ao nosso *jeitinho*. Ou seja, houve uma apropriação da popularíssima sigla que qualificava certos modelos de carro nas categorias GL (Gran Luxo) e GLS (Gran Luxo Super), bem ao gosto da população média e de teor profundamente contemporâneo, o que facilitou a disseminação e implantação do conceito. De quebra, essa sutil referência aos acessórios de luxo “super” implicava uma irônica referência ao fato de se ter “algo mais”, além do trivial “papai-mamãe”. No conceito de GLS, o fundamental foi a introdução da ideia de simpatizante, muito adequada ao convívio pluralista das sociedades democráticas modernas, que tendem a juntar num mesmo espaço físico ou ideológico pessoas antes excluídas da normalidade social. Um/a simpatizante pode tranquilamente frequentar um local GLS sem se sentir agredido/a, desde que também esteja disponível a aceitar as diferenças comportamentais presentes, em clima de mútua tolerância. Esse conceito permitiu certa flexibilização das fronteiras e, na menor das hipóteses, uma expansão do gueto, que pode abranger uma boate e um bar GLS, mas também uma loja e até mesmo um festival de cinema. No limite, ele potencializou a ruptura do gueto homossexual, considerando que qualquer pessoa pode frequentá-lo sem apresentar carteirinha comportamental determinada.

Ou seja, o conceito GLS permitiu a democratização do território guei, atravessando barreiras e projetando homossexuais para espaços mais amplos dentro da sociedade. Tratava-se de uma ideia convenientemente cômoda, que, por não abrir de todo o jogo, sugeria com sutileza possibilidades mais amplas. Mas também é verdade que a sigla GLS embutia uma faca de dois gumes: por permitir uma interpretação dúbia e induzir à invisibilidade, poderia criar, como efeito colateral, novas frentes para o enrustimento tão caro ao lado ruim do *jeitinho* brasileiro. Assim, quando havia oportunidade de ostentar a sigla, raros eram os GL (gays e lésbicas) visíveis. Por conveniência cultural, a maioria preferia relevar o S (simpatizante) — o que

pôde ser comprovado nas camisetas fabricadas por empresas do Mercado Mundo Mix, com as pessoas ostentando o GLS estampado no peito, mas raramente dando destaque a outra sigla senão o S. Infelizmente, nessas circunstâncias, o S corria o risco de significar menos *simpatizante* e muito mais *suspeito/a*. Apesar de poder solapar o esforço de visibilidade tão caro aos grupos ativistas, o conceito GLS inaugurou uma fascinante margem de manobra que lhe previu longa vida no conceituário brasileiro das novas culturas de resistência.

A sigla GLS facilitou o terreno para outra novidade da década: a eclosão, em larga escala, de atividades culturais claramente ligadas à homossexualidade, mas de repercussão social para além das fronteiras da cena guei. O caso mais exemplar foi o Festival Mix Brasil da Diversidade Sexual, um amplo painel de filmes que investigavam expressões marginais da sexualidade, cuja primeira edição ocorreu em 1993. Relacionado com outros festivais de igual teor em cidades como Nova York, Paris, Tóquio e Cidade do México, o Mix Brasil já foi apresentado nas maiores cidades brasileiras, a partir de São Paulo. Ampliando rapidamente sua área de abrangência, ele passou a incluir pequenas mostras teatrais e exposições de artes plásticas e visuais, em diversos pontos das cidades, consagrados fora do gueto homossexual. Em São Paulo, por exemplo, o Mix Brasil teve sua programação apresentada em vários museus e/ou centros culturais, além das principais salas de cinema de arte da cidade. Para se ter uma ideia do seu porte, em 1999 o festival apresentou 184 produções em cinema e vídeo, com longas e curtas-metragens de todo o mundo, além de 24 leituras e encenações de peças, assim como exposições em diversos locais de São Paulo, com extraordinária afluência de público. Sua importância cresceu ainda mais com os convidados de outros países, trazendo ecos das mais atrevidas experimentações e rupturas no terreno da sexualidade — desde astros pornô e diversos tipos de transgêneros (aí incluindo mulheres biológicas que tomam testosterona) até artistas que criavam sobre diferentes formas sexuais transgressivas, tais como sexo automutilatório e sadomasoquismo. O que alavancou o Mix Brasil foi o fato de ter inaugurado o primeiro site GLS brasileiro, em 1994, garantindo-lhe prestígio como evento cultural de ponta, que tendia para um underground não

apenas glamoroso, mas de forte apelo na mídia. Um exemplo da solidez desse trabalho foi o Cyber Leão (prêmio máximo) outorgado no Festival de Cannes de 1999 para o banner “Bolachas no bate-papo”, propaganda digital veiculada no site do Mix Brasil.

Nada disso teria sido possível sem que certos setores da sociedade se integrassem à recém-inaugurada postura de simpatizantes. Assim, os reflexos chegaram à própria universidade e áreas afins (tais como grupos de estudos e centros de pesquisa voltados à sexualidade, que se multiplicaram). Como resultado, começaram a ser produzidas, em número crescente, dissertações e pesquisas, direta ou indiretamente ligadas ao homoerotismo. Furando bloqueios de preconceito às vezes mais, às vezes menos explícitos, estudantes universitários de mestrado ou doutorado passaram a multiplicar suas investigações sobre os mais diversos temas relacionados à vida homossexual no Brasil. Abordaram, entre outros, a representação homossexual no cinema e na literatura brasileira moderna ou do século XIX; os espaços urbanos frequentados por homossexuais, na atualidade e no passado; a violência nas relações homossexuais; o travestismo masculino; a sexualidade lésbica; aspectos diversos da aids no Brasil e sua repercussão tanto na literatura quanto na imprensa brasileira; o projeto de união civil entre pessoas do mesmo sexo; a prostituição homossexual; a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras etc.

É claro que a existência da internet tornou muito mais ágil e diversificado o ativismo e facilitou muito a circulação de notícias. Além do Mix Brasil, foram criados inúmeros sites dirigidos a homossexuais de ambos os sexos (por exemplo, a revista eletrônica *Cio*, voltada para as lésbicas, dentro do Mix Brasil) e de diversas idades (o site do grupo Pagla, visando adolescentes em fase de assumir sua homossexualidade). Ao mesmo tempo, passaram a circular boletins virtuais dos mais diversos teores, divulgando desde notícias internacionais relacionadas ao ativismo homossexual até atividades turísticas específicas para homossexuais.

Seguindo a tendência geral nos anos 1990, a estratégia liberacionista ampliou seu sentido, ultrapassando os padrões convencionais de militância, até o ponto de se confundirem os limites entre atividades lúdicas, comerciais

e militantes. Tudo começou com o Mercado Mundo Mix, em meados da década, que surgiu como um evento de moda alternativa dirigida a um público GLS, e logo se tornou coqueluche dos antenados em várias cidades do Brasil. A maior evidência dessa mistura de objetivos foi a realização de uma Parada do Amor, de cunho GLS, acoplada à luta contra a aids, em 1997. Visando diversão e conquista de terreno, juntaram-se aí, significativamente, “uma causa e farta distribuição de camisinhas”.²

Eventos assim tiveram ampla repercussão entre os clubbers e ravers de classe média, mas também entre os *cybermanos* das periferias, que passaram a compor novas tribos no panorama das grandes cidades, com seu estilo de vida preponderantemente homossexual. As atividades que misturavam vida noturna e afirmação de orgulho guei não poderiam ser compreendidas sem a presença das drag queens, profissionais praticantes de um travestismo diferente da travesti siliconada e mais próximo das transformistas de Carnaval, por sua postura escrachada. É óbvio que o conceito GLS teve uma importância fundamental também nesse âmbito, por permitir uma prática cultural diversificada e, ao mesmo tempo, sem a exasperação das bandeiras levantadas — digamos que se tratava de bandeiras, convenientemente, a meio pau.

Tais fenômenos de diluição e retomada política criaram condições para o crescimento surpreendente, em São Paulo, da Parada do Orgulho GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros, depois tornado LGBT), outro evento de impacto na luta pelos direitos homossexuais no Brasil. Depois de reunir apenas 2 mil pessoas em 1997, em 1999 chegou a 35 mil — um fenômeno de massa então inédito no país, acostumado a ter seus/suas cidadãos/ãs homossexuais no anonimato. Numa grande diversidade de idades, gostos e estilos, as pessoas presentes à parada pareciam ter perdido o medo de ocultar suas identidades, ostentando rostos agora abertos, com alegria e descontração, e dançando ao som de carros de tipo trio elétrico, em meio à animação de vários carros alegóricos.

Em 2017, a 21ª Parada do Orgulho LGBT fez desfilar pelas avenidas centrais de São Paulo 3 milhões de pessoas. Por quase dez horas, promoveu-se uma ampla visibilidade de massa, que tornou a parada um evento político da maior

importância, no contexto das lutas pelos direitos homossexuais no Brasil. Uma evidência da repercussão para além do gueto foi sua inclusão no calendário turístico da cidade de São Paulo. Mas nada disso aconteceu por acaso. Abandonando a improvisação dos primeiros anos, implementou-se a profissionalização em todas as instâncias. Jovens militantes criaram a Associação da Parada do Orgulho GLBT, com registro em cartório e endereço fixo, além de site na internet. Organizada em diversificadas equipes de trabalho, a Associação convidou empresários de estabelecimentos GLS para dar suporte financeiro e apoio logístico em troca de divulgação do patrocínio. Acima de tudo, a Associação trocou o peso morto da passeata de estilo operário-estudantil pela afirmação por meio da celebração e da festa, o que acrescentou um componente mais político ao consumismo guei, sem negá-lo.³

O crescimento da Parada não foi um fato isolado. Antes, resultou da eclosão de uma nova geração mais pragmática dentro do movimento pelos direitos homossexuais. Assim, na última década do século XX, os grupos ativistas multiplicaram-se significativamente em todo o país e passaram a atuar de forma mais direta, respondendo às tendências e necessidades diversificadas da comunidade homossexual. Fundou-se em 1995 a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT), procurando implementar políticas de liberação e coordenar ações em todo o país. Em 1999, criou-se também o Fórum Paulista de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros, voltado para atividades de direito homossexual no âmbito do estado de São Paulo. No Rio de Janeiro, a pressão dos ativistas de direitos homossexuais levou a Secretaria de Segurança Pública a inaugurar um telefone Disque-Denúncia Homossexual e um Centro de Acompanhamento de Crimes e Discriminação contra Homossexual, em 1999. No mesmo ano, o grupo Arco-Íris passou a coordenar cursos de reciclagem sobre homossexualidade para a polícia militar do Rio de Janeiro.

Até mesmo travestis e transgêneros começaram a superar dificuldades básicas para formar suas associações, como foi o caso da ativíssima Astral (Associação de Travestis e Liberados, criada em 1992), também no Rio de Janeiro, responsável por encontros anuais para discutir os direitos de

travestis. Sinal dos novos tempos: o tradicional concurso de travestis Miss Brasil Gay, realizado todo ano em Juiz de Fora (MG), passou a integrar o calendário turístico oficial da cidade e se politizou através da criação paralela do Rainbow Fest [Festival do Arco-Íris], constituído de espetáculos, feira de produtos GLS, exposições de vídeos, exposições de arte e debates sobre homossexualidade. Necessário destacar também o grupo Identidade, de Campinas, no interior de São Paulo, que em 1998 mobilizou a Justiça ao propor uma ação judicial contra o famoso padre-cantor Marcelo Rossi por suas declarações na televisão consideradas homofóbicas. Como se vê, nem a religião ficou à margem do processo. Em São Paulo, a Comunidade Cristã Gay, em atividade desde 1998, oferecia culto ecumênico voltado exclusivamente para homossexuais que se sentiam aliados/as de suas igrejas.

No terreno jurídico, o ápice das lutas por direitos LGBT ocorreu em torno da reivindicação à união civil entre pessoas do mesmo sexo. O elemento deflagrador foi o projeto de lei 1151/95, conhecido como projeto de Parceria Civil Registrada e criado pela então deputada federal Marta Suplicy (PT), seguindo uma tendência internacional. A inclusão de casais juridicamente reconhecidos na pauta dos direitos homossexuais ficou bem clara na visão liberal (e muitas vezes discutível) de Andrew Sullivan. Para ele, o acesso do casamento civil a homossexuais foi a pedra fundamental para que as sociedades incluíssem em seu seio, definitivamente, uma grande parcela de cidadãos/ãs produtivos/as, mas abandonados/as ao seu próprio destino. Ao garantir o acesso a relacionamentos amorosos mais duradouros entre homossexuais, essa saída seria, segundo ele, essencial também para “a estabilidade emocional e segurança econômica” de homossexuais.⁴

Assim, assimilava-se o modelo do casamento heterossexual (antes contestado como fonte de todos os males) para buscar maior integração social. O Projeto de Parceria Civil Registrada de Marta Suplicy foi apresentado ao Congresso Nacional em 1995, num clima de ceticismo e assombro, seguido de uma polêmica campanha parlamentar de vários anos, em que não faltaram ofensas pessoais e piadas de mau gosto. Enquanto a comunidade homossexual do país acompanhava os fatos pelos jornais, distanciada e amedrontada, os políticos católicos e neopentecostais se uniram

excepcionalmente como um bloco coeso contra essa pretensão, para eles “antinatural”.⁵ Depois de ter sua votação adiada inúmeras vezes, o projeto acabou sendo engavetado, por dificuldades de negociação.

A mobilização de homossexuais em torno da Parceria Civil Registrada foi decepcionante, apontando para um baixo índice de consciência política. Isso só confirmava uma suspeita, em si mesma desanimadora, de que não existia relação proporcional entre o gueto homossexual expandido e o aumento da consciência dos seus direitos. Nas eleições municipais de 1996, houve esforços isolados dos grupos liberacionistas, como um encontro, na Bahia, de pré-candidatos homossexuais de todo o país, que chegaram a lançar uma plataforma eleitoral comum. A maior comprovação da reduzida eficácia política do “voto homossexual” foi o resultado eleitoral catastrófico. Desses candidatos abertamente gueis e com plataforma reivindicatória de direitos, nenhum foi eleito.

De modo irônico, mas muito emblemático, o único político abertamente homossexual e bem-sucedido nesse período foi um desconhecido travesti da cidadezinha de Colônia, no Piauí, eleito vereador pela primeira vez em 1993. Tratava-se de Kátia Tapeti, pseudônimo de José Nogueira Tapeti Sobrinho, que costumava comparecer à câmara local em vestes femininas e tinha marido, com aliança e tudo.⁶ Kátia não deixava dúvidas: “Sempre fui baitola, como se diz aqui. Mas queria mostrar que era possível vencer assim, até na política em terra de cabra-macho”.⁷ Fazendo as vezes de dentista, assistente social e parteira, ele se tornou líder comunitário e, com isso, foi o vereador mais votado de sua cidade nas eleições de 1996. Posteriormente, quando se integrou ao movimento de liberação homossexual, Kátia Tapeti teve seu trabalho político apoiado sobretudo pela associação Astral, que chegou a lhe doar uma linha telefônica, até então a única da cidade, fato que me foi narrado pelo próprio vereador. Se os votos para Kátia não dependeram de homossexuais, sua visibilidade guei serviu de lição tanto para o isolacionismo das lideranças homossexuais quanto para a sociedade homofóbica, obrigada a engolir um travesti como um dos seus representantes legitimamente eleitos pela população. Com certeza, a vanguarda veio do Piauí.

Uma reversão nesse quadro político marcado pela pusilanimidade acabou

ocorrendo por linhas tortas, anos depois. Nas eleições ao governo do estado de São Paulo, em 1998, a candidata Marta Suplicy recebeu um número de votos que quase a levou ao segundo turno, contra todas as previsões dos institutos de pesquisa eleitoral. A imprensa aventou a hipótese de “votos de última hora”, sobretudo das mulheres. Ora, Marta Suplicy mereceu veneração na cena homossexual. Já mencionei o fato, para mim marcante, das próprias drag queens comandarem slogans pró-Marta, dentro de diversos clubes noturnos por elas animados. Suspeitando que houvesse algo mais do que “votos de última hora”, montei e coordenei uma pesquisa para avaliar o impacto do voto homossexual em sua candidatura. A partir da consulta a homossexuais de ambos os sexos, em inúmeros points de seis cidades do estado (incluindo a capital), o resultado foi ainda mais surpreendente do que se poderia imaginar: 60% de homens e mulheres homossexuais votaram nela, com motivação explícita, em geral diretamente ligada à sua orientação sexual. Ou seja, revelou-se que o voto homossexual tinha sido determinante no sucesso da candidatura de Marta Suplicy. Ficou claro que o segmento homossexual da população eclodia, definitivamente, como uma nova força no cenário político brasileiro.⁸ Afinal, alguma coisa tinha mudado neste reino do faz de conta.

Na última década do século xx, deve-se apontar ainda um ganho político significativo na questão da legislação brasileira sobre direitos homossexuais. Por todo o país, inúmeras Comissões de Direitos Humanos passaram a incluir a questão homossexual em suas preocupações, e já não era sem tempo. Mais: apesar de não ter sido inserido na nova Constituição Federal, o item antidiscriminatório por orientação sexual foi incluído na Lei Orgânica de quase uma centena de municípios e na Constituição de vários estados.⁹ Até as altas esferas governamentais foram mobilizadas. Em 1999, realizou-se um Seminário Nacional de Cidadania Homossexual, no auditório da Câmara Federal, em Brasília. Promovido por entidades federais de direitos humanos em conjunto com a ABGLT, o evento contou com a participação de lideranças homossexuais e altas autoridades da área de direitos humanos e do Ministério da Justiça.

Ainda em 1999, a maior tolerância judiciária acabou repercutindo no

âmbito carcerário, quando o secretário de Justiça de Pernambuco determinou que homens e mulheres homossexuais cumprindo pena em presídios do estado teriam direito a encontros conjugais (“visitas íntimas”) com parceiros/as — benefício que antes só contemplava detentos heterossexuais. Apesar das resistências previsíveis entre religiosos, políticos e direções carcerárias, a medida foi comemorada pelas entidades ligadas aos direitos homossexuais de todo o país.¹⁰ Tal clima de conquistas teve efeitos benéficos até em setores considerados baluartes do conceito de normalidade, como a psicologia. Já em 1993, a Organização Mundial da Saúde eliminara o homossexualismo do seu CID (Cadastro Internacional de Doenças). Na mesma esteira, o Conselho Federal de Psicologia, que tem poder de vigilância ética em sua área profissional, promulgou a Resolução nº 1, de 1999, repudiando a discriminação a homossexuais, a partir de fatos denunciados pelo Grupo Gay da Bahia, sobre psicólogos que assessoravam igrejas pentecostais na “cura” de homossexuais. O texto da resolução começava deixando claro que “a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão”. Como os profissionais de psicologia atuam “segundo os princípios éticos da profissão”, visando o “bem-estar das pessoas e da humanidade”, estabelecia-se a norma de que eles “deverão contribuir, com seu conhecimento, para [...] o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles que apresentam comportamentos ou práticas homoeróticas”. A resolução entrava em detalhes, tais como impedir que psicólogos exerçam “qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas”, e determinava que, na práxis de consultório, eles não deveriam “adotar ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados”.¹¹

Homossexuais já não pareciam ser anormais nem doentes. Mas só até certo ponto, como veremos.

Parte VII

Já temos um passado

*Que será
da luz difusa do abajur lilás,
se nunca mais vier a iluminar
outras noites iguais?*

“Que será?”, canção de Marino Pinto e Mário Rossi,
sucesso na voz de Dalva de Oliveira

34. A máscara e a paródia

No jardim dos Capuleto, Romeu faz declarações de amor a Julieta, que lhe responde, do balcão logo acima. Julieta está hoje hilariantemente melíflua, com suas tranças negras que vão até o chão, seus trêmulos lábios africanos e seus enormes cílios postiços. Ela é vivida pelo delicioso ator Grande Otelo, enquanto o histriônico Romeu que improvisa tolas frases de amor não é outro senão o nosso conhecido Oscarito. Trata-se de uma cena do filme brasileiro *Carnaval no fogo* (1949), de Watson Macedo, uma comédia típica desse gênero cinematográfico, a chanchada — muito em voga na década de 1950.

Na chanchada, não só era frequente a presença de personagens travestidos como o próprio gênero se estruturava a partir da paródia canibalesca e do travestismo como máscara que aponta para identidades incertas. Parodiavam-se filmes de Hollywood, personagens clássicas, atores famosos. Elvis Presley, parodiado pelo mesmo Oscarito, acabou sendo uma primorosa criação de humor, nesse processo de deglutição em que uma nova identidade procura surgir justamente da imitação. O mesmo fenômeno encontra-se, aliás, na figura mítica de Carmen Miranda, com seus balangandãs, turbantes de frutas artificiais, sapatos de plataforma alta, requebros e olhinhos revirados. Com tais elementos, juntados a uma malícia cheia de dubiedade, essa carioca (que era portuguesa de origem) tornou-se um ídolo inigualável a partir da década de 1930, quando tomou de assalto a cena musical brasileira, cantando

canções de letras picantes. Desde então, seu mito continua tão forte e original que ela tende a se tornar, mais e mais, um referencial arquetípico da carnavalização brasileira. Sua fama se impôs inclusive no exterior, onde a assim chamada Brazilian Bombshell foi considerada uma deusa do *camp* — esse estilo que se conectava, nos Estados Unidos e na Inglaterra, com determinado jeito de ser homossexual e paradoxal, mesclando o deboche, o artifício e o maneirismo estético. Segundo Stephen Holden, do *New York Times*, “Carmen Miranda personificou o *camp* antes mesmo do conceito ter sido inventado”.¹ Foi ela também quem inventou o travestismo moderno, “a partir da ideia de ser uma fantasia de si mesma, [...] um *eu* sem centro”, como disse Arnaldo Jabor.²

Como ela própria desenhava suas fantasias de baiana, que depois a consagraram, pode-se dizer que Carmen Miranda construiu seu próprio jeito de ser travesti de si mesma. Não me parece casual, portanto, que entre homossexuais do mundo todo ela tenha se tornado um mito icônico, quer dizer, um símbolo da cultura da máscara — comum no meio homossexual, em que a máscara pode ser tão necessária para se proteger quanto para se impor. Quando de sua vinda ao Brasil, em 1996, a famosa drag queen americana RuPaul fez questão de declarar: “Eu sou filha de Carmen Miranda”. Por motivo semelhante, o Festival Internacional de Filmes Gay, de Turim, tomou a cantora brasileira como o centro de suas homenagens, em 1997.³

Repetidamente imitada no showbiz, suas maneiras peculiares encontraram eco sobretudo entre os travestis, e com razão, já que o universo do travestismo profissional faz ecoar a mesma carnavalização que Carmen Miranda tornou estilo. Um dos seus mais famosos imitadores foi o travesti carioca Erick Barreto, que percorreu o país com requebros mirandescos, chegando a interpretar a cantora no belíssimo documentário *Carmen Miranda: Bananas Is My Business* (1994), da diretora brasileira Helena Solberg. O mito mordida então a própria cauda: o travesti imitava a travesti de si mesma. O filme apresentava cenas de atores de Hollywood então famosos como Bob Hope e Mickey Rooney, travestidos de Carmen Miranda. Emblematicamente, a criada dela narrava como encontrou a cantora morta

(em 1955), agarrando fortemente um espelho. Carmen Miranda morreu olhando-se, talvez buscando seu rosto sob a máscara. Refletia, provavelmente, a própria máscara do Brasil, seu país adotivo, que representou de modo tão mais verdadeiro por ser tão visceralmente travestido. A seu modo, ela criou a versão mais radical da antropofagia modernista de 1922.

Num país como o Brasil, tão distante quanto dependente dos centros políticos decisórios, os fatos do “mundo” chegavam já distorcidos, na mesma medida em que fenômenos ou modas internacionais aqui ocorriam perfeitamente deslocados. Vindos de países altamente desenvolvidos, estilos importados como o rock’n’roll e o punk acabaram criando em solo brasileiro excêntricas raízes que, pela sua impostação numa realidade terceiro-mundista, floresceram com a inusitada característica de arremedo e máscara. Rita Lee e Os Mutantes captaram bem essa ideia, por eles levada ao paroxismo, nas décadas de 1960 e 1970. Nessa impostação, ocorre então um esvaziamento do significado inicial, que passa a ser substituído por vários significantes, com sentidos novos e metafóricos, de modo que seu sentido último não existe: há uma obra fundamentalmente inconclusa, sujeita à multiplicidade de interpretações.

Trata-se, em resumo, da proliferação barroca, tão reiteradamente presente na vida brasileira, já em si eivada de situações-máscara que cumprem a mera função de máscara e resultam em farsa, ou muitas falsas aparências. Esse traço barroco transparece também enquanto desperdício e generosidade num gesto oposto ao pragmático. Assim, certos costumes europeus transplantados ao Brasil denotam curiosos fenômenos de inversão que criam um contexto de gratuidade, em consequência de sua bastardia. O Carnaval europeu, aquela festa que prenunciava a primavera, em solo brasileiro desviou-se, para se tornar a última festa profana antes do outono, por força da mudança de hemisfério. Assim, a celebração da fertilidade no sentido europeu se tornou aqui “mais um clímax orgíaco coroando o longo e quente verão”, no dizer do antropólogo americano Richard Parker.⁴ E eu acrescentaria: um clímax sem sentido além da celebração do mero prazer, todo contrário à fertilidade em si. Encontra-se aí o “faz de conta” tão caro ao jeitinho brasileiro. Então, tudo é

brincadeira. “Brinca-se” o Carnaval, rompendo os limites entre brincadeiras inocentes de criança e jogos sexuais dos adultos. E, nessa mistura de brincadeira infantil e adulta, constrói-se “um outro entendimento [...] da experiência humana, no qual o gozo e o prazer tornam-se o foco da atenção, a mais importante razão de ser”.

Não por acaso, a chupeta infantil faz parte de muitas fantasias de Carnaval, aparecendo inclusive numa das mais famosas marchas carnavalescas de todos os tempos: “Mamãe eu quero, mamãe eu quero mamar, me dá a chupeta pro bebê não chorar”.⁵ Aí, o mamar e o chupar do universo infantil adquirem conotações de amplo espectro erótico, pois no jogo ambíguo e irresponsável do Carnaval a fantasia se torna real, instaurando-se uma outra realidade fantástica: aquela da máscara. Ora, tudo o que é profundo ama a máscara, já dizia o filósofo. E assim a máscara do Carnaval se torna, na verdade, uma oportunidade única de revelar os aspectos mais profundos da realidade cotidiana, aqueles que talvez sejam perturbadores demais para se mostrar abertamente. Refiro-me ao *desvio latente* que a máscara revela quando pretende ocultar a superfície da normalidade.

Com tamanha inversão, também é verdade que a alegria carnavalesca adquiriu no Brasil conotações de fatalidade, pois se trata do derradeiro delírio carnal antes da penitência quaresmal, que *interrompe* cristãmente a festa pagã. O Carnaval tornou-se entre nós uma dança que precede a morte, a última alegria que prenuncia o fim. Misturaram-se morte e festa até o ponto de não ser mais possível distinguir uma da outra — e isso ocorre, quase literalmente, durante as folias carnavalescas. Entra-se no jogo do vale-tudo.

Já dizia o famoso barão do Rio Branco que no Brasil “existem apenas duas coisas organizadas: a desordem e o Carnaval” — referindo-se, com ironia, ao mesmo fenômeno da nossa ambivalência e paradoxo básicos. Essa festa brasileira, em que o deboche explode e o corpo se expõe dadivosamente, propicia ampla comunicação ao aproximar diversidades, cultiva vários graus de paródia em seus disfarces, consagra a transgressão e proclama o império da ambiguidade. Enquanto projeto de fantasia a ser realizada, o Carnaval acusa o triunfo da imaginação sobre o cotidiano, mediante a inversão de normas, quando o pobre se torna rico (tendência para o uso de fantasias

luxuosas, de personagens aristocráticos) ou quando masculino e feminino se confundem (profusão de travestismo entre homens). Como dizia Richard Parker, “nenhuma outra forma simbólica domina tão completamente o festival (do Carnaval) quanto o travestismo”.⁶ Por isso mesmo, os travestis profissionais tornaram-se personagens centrais nas festas carnavalescas, indo compor alas das escolas de samba mais tradicionais e, frequentemente, merecendo destaque em seus carros alegóricos. Eles pontuam ali o auge da inversão como valor generalizado durante a folia. Não é exagero dizer, por conseguinte, que Carnaval e desvio correm juntos, coisa que se nota num simples passar de olhos, quando se está em meio à festa carnavalesca, seja na rua ou em salões.

Certa vez, durante um Carnaval em Florianópolis, capital de clima quase interiorano, vi passar pela avenida um bloco inteiro com dezenas de homens que dançavam travestidos de noiva — noivas caricatas, noivas de luxo e até mesmo noivas grávidas. Em São Paulo, em Carnavais dos anos 1980, costumava haver um jogo de futebol em que conhecidos craques de vários times jogavam ao lado de amadores — todos igualmente vestidos de mulher. Aí, era comum os jogadores trocarem entre si afagos e toques mais íntimos, camuflados em gestos de deboche; e podiam-se ver até calcinhas de renda quando, nos momentos de gol, os jogadores levantavam as saias para comemorar.

Em Olinda, conhece-se o tradicional Bloco das Virgens do Bairro Novo, com centenas de homens — previamente inscritos — desfilando vestidos de mulher. As fantasias costumam ser muito rigorosas, com modelos chiques, perucas e sapatos de salto alto. Os participantes imitam atrizes e cantoras famosas. Na edição de 2017, o concurso premiou inscritos em sete categorias, como Luxo, Malamanhada e Mais Sapeca. O mais estranho nesse clube carnavalesco é que o regulamento não permitia a participação de homossexuais notórios, nem demasiados trejeitos femininos. Em outras palavras, recomendava-se o uso da máscara sob a máscara — o que não deixa de indicar a mesma afirmação barroca que revela duplamente, quando pretende duplamente ocultar aquilo que se teme. E tudo para quê? Para celebrar a ambiguidade e a confusão de sentidos, em grau tão variado que

“esses travestismos múltiplos rompem as demarcações de qualquer sistema de significados que procure separar o mundo em duas categorias distintas, opostas e hierarquicamente unificadas”.⁷

No gueto guei, a cultura da máscara (a desviante reveladora) expressa-se de forma radical, por sua distorção escrachada. Sob a luz dos postes, uma bicha fantasiada de rainha gorda dá à luz um falso bebê, deitada no capô de um carro e rodeada de outras bichas que gritam debochadamente. Ali por perto, passa um curso integrado por uma Dama das Camélias, uma Madame Mao, uma Ave do Paraíso, duas Empregadinhas escrachadas e uma Fadinha Punk de peruca verde. Todas do sexo masculino. Desfilam também travestis com peitos de silicone à mostra, roupas de lamê e perucas coloridas. E uma Cinderela às avessas carrega uma sacola cheia de sapatos — de números variados, para experimentar no Bofe Encantado. As músicas, a gritaria e as buzinas formam um ruído característico. Eis mais uma cena do Carnaval brasileiro, festa guei por excelência, que encontra entre homossexuais sua expressão mais perfeita e desmedida.

No Rio de Janeiro existia desde 1949 o famoso Baile dos Enxutos, ao qual as bichas do gueto compareciam em massa — e isso ocorreu, com estripulia, mesmo nos períodos de grande repressão ditatorial. Como parte do calendário oficial do Carnaval carioca, passou a existir até uma corrida à fantasia (conhecida como Corrida Guei), da qual participavam bichas travestidas. Aos vencedores se ofereciam, como prêmio, ingressos para um dos mais animados bailes cariocas, o Grande Gala Gay, cujo cartaz de 1983 apresentava um musculoso mas desmunhecado Super-Homem, com o turbante e as frutas de Carmen Miranda na cabeça.

Em ritmo de consumo guei, esses bailes especializados se disseminaram para outras cidades e se multiplicaram no próprio Rio de Janeiro, onde quase todos os grandes clubes passaram a realizar festas voltadas para o público GLS. Trocando insultos através da imprensa, os mais importantes empresários do show business partiram para a disputa da clientela homossexual, apresentando novidades retumbantes em seus bailes carnavalescos. Um deles fez uma homenagem ao então redescoberto cantor *campy* Cauby Peixoto, outro apresentou um show de musculação com quarenta rapazes, outro ainda

realizou concursos com prêmios de viagem a Paris (para o melhor travesti) e de viagem a Nova York (para o rapaz de mais belos músculos). A guerra se explicava: tratava-se de disputar um crescente mercado, inclusive externo, considerando que costumam chegar cada vez mais caravanas de bichas do mundo inteiro, para a festa brasileira de Momo.

Mas, se Carnaval e desvio correm juntos, o fenômeno da inversão não se restringe àqueles poucos e estanques dias de festa carnavalesca. Ao contrário, pode-se dizer que, no Brasil, existe uma prática de Carnaval cotidiana, justamente porque o desvio está na raiz da vida brasileira, toda construída em cima da bastardia. O Brasil já não nasceu de um desvio na rota de Pedro Álvares Cabral, transformado-se então em paródia das Índias? Verifique-se também o sutilíssimo culto aos deuses afro-ameríndios disseminado na população desse que, no entanto, é o maior *país católico* do mundo.⁸ Ou ainda, o gosto ritualizado e maníaco pelo futebol, um esporte importado da Inglaterra, que se tornou uma de nossas paixões nacionais. O perfil carnavalesco-desviante está presente até mesmo na vida política brasileira, desde seu arremedo da monarquia europeia, no período do Império, seguido do quase fiasco da instituição republicana que já nasceu caudilhesca, até as reiteradamente frustradas tentativas de instaurar no país um regime democrático. Por isso tudo, já dizia Parker, o Carnaval tornou-se uma metáfora do Brasil.⁹ E o Brasil configurou-se uma paródia de si mesmo, penso eu.

35. Êxtase e agonia

Tanto quanto os remelexos de Carmen Miranda, pode-se dizer que a homossexualidade, tal como vivida no Brasil, insere-se nesse mesmo gosto barroco pelo excesso, pela fantasia, pelas cores, pela máscara, pela festa, pela paródia, pelo desvio. O caráter desviante foi certamente um dos motivos pelos quais a prática homossexual brasileira tornou-se simultaneamente tão difundida e tão camuflada. Sem privilegiar camadas sociais ou profissões, ela se insinua sob a máscara da vida social institucionalizada, “séria”, responsável, e aí vive “em ebulição clandestina” — para usar a expressão do poeta mexicano Octavio Paz. E já vimos como, em sua versão mais espontânea, a prática homossexual trouxe, paralelamente à clandestinidade, um componente não pragmático, gratuito, lúdico; daí por que era comum, em certos estratos da população, a experiência homossexual ser vista como “coisa de criança”.

Fincada na impetuosidade do desejo, sem vínculo com a instituição e ideologias, a homossexualidade comumente praticada no Brasil tem a ver com a generosidade, por causa desse transbordamento barroco (excesso) em que casamento/família existem num polo e a transgressão no outro — e aí estamos diante da ferradura cujas pontas são simultaneamente tão opostas e tão próximas. É na proximidade desses extremos que se assenta a natureza paradoxal da vivência guei brasileira, misturando, em igual medida, delícia e

horror, paixão e medo, fascínio e repulsa, tal como temos visto neste livro.

Pode-se compreender, a partir daí, que a homossexualidade no Brasil também faz parte da vivência carnavalizada, já pelo fato de beneficiar-se de desvios na estrutura do próprio catolicismo, esse que foi e, em certa medida, continua sendo um dos grandes pilares da vida brasileira, queira-se ou não. Ao contrário do protestantismo, religião em que o crente vive a terrível experiência de julgar e perdoar em contato direto com Deus, no catolicismo o perdão *vem de fora*, mediado por um gesto ritualístico: o sacerdote que absolve. E isso facilita o desvio, já que se pode “dar um jeitinho” com Deus; afinal, basta negociar através da confissão e da penitência. Se a condenação ao pecado da sodomia sempre foi irrestrita, existe concomitantemente a possibilidade do perdão que se obtém na confissão. Assim, é possível confessar-se como exorcismo e condição mesma para se pecar outra vez. Num sentido mais amplo, há também a possibilidade do perdão abrangente e final, através da extrema-unção que o sacerdote administra, antes da morte — garantindo ao pecador uma vida eterna feliz. Daí, é possível pecar com mais tranquilidade, sem exigir da consciência grandes equacionamentos racionais ou teológicos.

Lembro que, quando morei nos Estados Unidos, fiquei intrigado ao ler uma pesquisa informal indicando que, em geral, a prática homossexual entre homens americanos começava relativamente tarde. Talvez pela mesma razão, poucas vezes encontrei adolescentes abertamente homossexuais nos Estados Unidos — ao contrário do Brasil, onde eles proliferavam, dentro e fora do gueto. Tanto que sempre foi muito comum a prática do “troca-troca” entre amiguinhos de infância (“você põe em mim, eu ponho em você”) e sessões adolescentes de masturbação coletiva. Enquanto na cultura anglo-saxã era preciso percorrer um longo caminho até equacionar racionalmente o desejo, na cultura brasileira havia essa tendência a mergulhar no desejo sem necessidade de elaborações racionais. Claro que não se pode generalizar, em nenhum dos casos — e, para tanto, basta constatar o horror homofóbico com que parte da classe média brasileira criava seus filhos.

Existem ainda as implicações machistas. Já mencionei como o machismo pode ser a outra face do desejo homossexual. A violência homofóbica seria,

então, um dos subterfúgios acionados para punir seu próprio desejo reprimido.¹ Mas há outros subterfúgios para descarregar esse desejo, em machos heterossexuais. Já ouvi de prostitutas brasileiras a informação de que grande número de homens que as frequentavam atingia o orgasmo enquanto elas lhes metiam um dedo no cu — evidência, segundo afirmou uma delas, de que “está crescendo o número de viados” entre seus clientes.

Mas a constatação (ela própria machista) da prostituta não configura uma exceção como pareceria. Os elementos machistas presentes no caldeirão cultural brasileiro propiciaram uma rígida divisão de papéis sexuais, sendo muito comum encontrar num polo as *bichas* desmunhecadas (objeto de escárnio social) e, no outro polo, aqueles *bofes* que comem bichas (sem que seja diminuída sua virilidade social). Mas, em se tratando da cultura brasileira carnavalizada, nem tudo que reluz é ouro. Com frequência, essa polarização resultou em mera máscara contra o estigma. Na cama, as máscaras caem e o desejo emerge sôfrego, longe da divisão cultural entre bichas e bofes: o orgasmo será o momento da verdade a evidenciar um prazer vivenciado por aquele mesmo indivíduo que o rejeitava; e, muitas vezes, tal prazer é o sinal eloquente de uma atração homossexual levada às últimas consequências na cama, ainda que negada socialmente.

Comumente, num casal de homens em que se poderia *identificar*, pelos trejeitos, aquele que seria a bicha, o que importava, dentro do esquema de bipolarização, era mais a garantia de uma virilidade *visível* do que propriamente o desempenho de papéis, em privado. Pode-se imaginar o impacto gerado por essas contradições internas que, muitas vezes, têm um desenlace violento: cria-se aí um conflito interior explosivo entre o desejo proibido e a cultura repressora, cujas normas estão internalizadas no indivíduo. Num complicado processo de autorrejeição, as vítimas da violência costumam ser aqueles que, em sua vida e imagem, materializam e exteriorizam os fantasmas que perseguem o machão conflituado ante as evidências do seu próprio desejo homossexual.

Essa circunstância é muito comum entre os michês, prostitutos masculinos que, na maior parte das vezes, são homossexuais não assumidos, disfarçando seu desejo sob pretexto de ganhar dinheiro. Há relatos de que, após o

orgasmo numa transa homossexual, muitos deles se transformavam de amantes em algozes, especialmente depois de terem sido espontaneamente passivos. Numa pesquisa entre michês na cidade de São Paulo, na década de 1980, o antropólogo Néstor Perlongher constatou que o ato de ser possuído podia ser vivido “como uma ofensa, uma ferida”, de tal modo que o michê “entra numa espécie de surto psicótico, começa a quebrar tudo, pode até matar o freguês”.²

De fato, grande número de homicídios de homossexuais tinha como agressor um garoto de programa, ou até mesmo vários deles. Muitas vezes, tratava-se apenas de roubo e espancamento. Pode-se dizer que o agressor é um delinquente comum, por vezes um viciado em drogas desesperadamente à cata de algum dinheiro para se abastecer. Nesse mesmo sentido, a partir dos anos 1990 disseminou-se o golpe conhecido como “Boa noite, Cinderela”, em que o prostituto aborda uma vítima homossexual e, à sua revelia, coloca-lhe sonífero na bebida; a seguir, fica fácil levar a vítima para casa, quase dopada, e roubar tudo, ou obter a senha bancária e limpar sua conta num caixa eletrônico.

Conheci casos de homossexuais que sofreram o golpe e foram parar no hospital, quase em estado de coma, tal a quantidade de sonífero ingerida. Em qualquer dos casos, creio que a escolha das vítimas não é casual, assim como não é casual a escolha da profissão de garoto de programa, que não pode ser reduzida à mera necessidade de faturar dinheiro. Está implícito também certo jogo de poder, em que aquele que paga imporia as regras; mas, paradoxalmente, o “macho” é pago para exercer sua função de macho, quer dizer, dominar, penetrar. No final das contas, ele é o “dominador” da situação. Claro que se trata de uma regra passível de rupturas próprias da contraditória função do garoto de programa, pago para servir. Como dizia um michê entrevistado por Perlongher: “Eu sou macho até dando”.³ Perlongher também colheu depoimentos de como os michês se curtiam e chegavam a transar entre si, confirmando sua homossexualidade fora do “negócio”.⁴

Pode-se imaginar, por aí, até onde chega o acirramento das contradições entre dominar e ser dominado. Para Perlongher, a situação paradoxal do garoto de programa está baseada numa “territorialidade perversa”: ele vive

num constante deslocamento libidinal entre a heterossexualidade socialmente ostentada e a homossexualidade vivida marginalmente. Daí, a pressão pode se tornar tão insuportável a ponto de chegar à violência. No limite, o motor da ação violenta contra o cliente parece ser basicamente a culpa que leva a satanizar o outro, num esforço de exorcizar seus próprios demônios: pune-se no outro o seu próprio desejo homossexual refletido no espelho, que é então rompido com violência.⁵

Em se tratando de bichas assassinadas, há nos arquivos policiais um grande número de casos insolúveis — seja por descaso da polícia, porque a família da vítima prefere manter sigilo, seja pelo estilo de vida dupla do assassinado, que opta por manter suas ligações em segredo. No entanto, o empecilho maior à solução de tais casos é a aparente “inexistência de motivos” para os crimes, que, aliás, são cometidos em circunstâncias espantosamente semelhantes. Em boa parte deles, o latrocínio não foi o objetivo fundamental, mesmo porque os assassinos muitas vezes deixavam intactos objetos valiosos e até mesmo joias. Outro elemento comum em quase todos é o grau de violência, tão exagerada que chegava a parecer gratuita. Houve caso em que, após o crime, o cadáver foi colocado com a cabeça dentro do vaso sanitário. Ou então, como no assassinato do artista plástico Décio Escobar, em 1969, os três michês picharam as paredes com as tintas do pintor: “Este era viado e chupador”. Não contentes, escreveram com mostarda (para imitar merda) as frases: “Tá fedendo” e “Esquadrão da merda”.⁶

A complexidade psicológica das motivações pode gerar também requintes de sarcasmo, como naquele caso em que o assassino deixou na vitrola, recém-tocado, o disco *Who's Next?* [Quem vai ser o próximo?].⁷ O famoso figurinista Gil Brandão foi morto por três rapazes que usaram várias facas, e com tal violência que uma delas se quebrou.⁸ E houve o espantoso caso do pianista carioca Fred Feldman, em que ficou patente a compulsão machista do assassino, um michê que foi transar com a namorada logo após cometer o crime; mais: para deixar as coisas bem claras, ele compareceu calmamente à reconstituição do crime, finda a qual foi cumprimentar os fotógrafos e lhes informou: “Eu sou um homem normal, sempre tive namorada. Bicha tem mais é que morrer”.⁹

No final da década de 1980 e início dos 1990, os assassinatos contra homossexuais se multiplicaram assustadoramente nas maiores cidades do país. Como os métodos empregados eram semelhantes, pela violência e ódio extremo, chegou-se a aventar a hipótese da ação articulada de um esquadrão homofóbico.¹⁰ Isso não ficou comprovado. Na verdade, tais “crimes de ódio” podiam inserir-se num clima geral de pânico da aids, que atingiu seu pico nesse período. Foi assim com o diretor teatral Luiz Antônio Martinez Corrêa, assassinado nas vésperas do Natal de 1987, aos 37 anos, em seu apartamento do Rio de Janeiro: tinha o corpo desfigurado por dezenas de facadas, braços e pernas amarrados e uma toalha estrangulando o pescoço.¹¹

Também teve grande repercussão o assassinato, em 1992, de Aparício Basílio da Silva, figura importante no meio intelectual e artístico, mas também conhecido empresário no ramo de perfumaria — o mesmo que, nos anos 1980, chegou a fazer a pioneira campanha com tema GLS, do então famoso perfume Rastro. Aparício foi encontrado morto, numa vala nos arredores de São Paulo, com sinais de espancamento e 97 perfurações de tesoura no corpo e no pescoço.¹² Como forma de denúncia e protesto, o Grupo Gay da Bahia passou a publicar relatórios periódicos com listas de homossexuais assassinados em todo o país, para chamar a atenção da sociedade e exigir providências das autoridades.¹³ Em 1994, Luiz Mott, do GGB, calculava que um homossexual era morto a cada quatro dias no Brasil.¹⁴ A tendência tem sido crescente: em 1995, os casos contabilizados foram 99; em 1997, o mesmo Mott constatou 130 casos confirmados de homossexuais assassinados no país.¹⁵ Considerando que não existe, por parte do poder público, nenhuma instância para avaliar a real gravidade do problema, o número de homicídios costuma ser baseado em informações empíricas, o que indica que os dados tendem a estar minimizados. Ainda assim, as estatísticas do GGB apontam que menos de 15% dos casos foram solucionados pela polícia.¹⁶ O tempo não amenizou esses números assustadores, como se verá no capítulo 47, “Seria Deus homofóbica?”. Mas o mais cruel é que a violência atingiu inclusive homossexuais que lutavam contra ela: em 1982, Cláudio Rodrigues, um porta-voz do grupo de liberação homossexual Libertus, na Grande São Paulo, foi assassinado com uma faca de cozinha, em

sua casa, sem que jamais se tivesse qualquer pista do assassino — mesmo porque, no dizer da autoridade policial do caso, “se o rapaz era homossexual passivo, procurava a morte e a encontrou”. Semelhante tragédia se repetiu com Popó — José de Albuquerque Porciúncula Filho —, um dos iniciadores do ativismo guei no Recife, onde foi assassinado em 1995, sem que se tenha levado o caso adiante, com a cumplicidade de gente que não queria expor a suposta homossexualidade do falecido, conforme a imprensa noticiou.¹⁷ Apesar de inaceitável, o medo da família pode ser compreensível. Os jornais da imprensa sensacionalista, evidentemente, não perdiam a oportunidade de aumentar sua vendagem através de manchetes escandalosas; não por acaso, preferiam enfatizar situações em que a bicha, de algum modo, era o vilão: “Homossexuais sequestram dois irmãos”, “Escapei do inferno dos homossexuais”, “Polícia caça homossexual sequestrador”, “Dois casamentos de homossexuais revoltam o povo” etc.*

Também é verdade que, em grande parte dos casos, a violência do homossexual conflituado se voltava contra si próprio. Ainda estão para ser computadas as estatísticas sobre suicídios em consequência de conflitos homossexuais, quase nunca mencionados. Já se realizaram pesquisas americanas comprovando como os embates ao se descobrir homossexual, na adolescência, são responsáveis por grande parte das tentativas de suicídio de rapazinhos, indicando uma incidência sete vezes mais alta entre adolescentes homossexuais, comparativamente aos seus coetâneos heterossexuais.¹⁸ Em 2012, a Universidade Columbia fez um estudo com 32 mil jovens anônimos de escolas públicas entre treze e dezessete anos e concluiu que os homossexuais tinham cinco vezes mais probabilidade de cometer suicídio que um jovem heterossexual.¹⁹ Apesar de, nos Estados Unidos, esse já ser considerado um problema de saúde pública, muito pouco foi estudado e aferido no Brasil. O caso mais famoso envolvendo uma tragédia de adolescente homossexual ocorreu com Sandra Mara Herzer, na década de 1980.

Interna da Febem em São Paulo, a órfã Sandra preferia chamar-se Anderson ou Bigode, para os mais íntimos, pois de fato julgava-se um rapaz, tomando para tanto hormônios masculinos, às escondidas. Alcoólatra desde os treze

anos, Sandra-Anderson escrevia poemas, que enviava a todo mundo, e peças de teatro, que dirigia na Febem, onde viveu intensas paixões por outras internas. Fugiu dali várias vezes, cansada das sistemáticas perseguições da direção e dos inspetores, preocupados com sua liderança e sua homossexualidade. Finalmente, quando conseguiu a liberdade, prestou concurso para um cargo público, mas foi reprovada, após criar perplexidade entre os fiscais do exame por sua postura masculinizada. Em desespero, Sandra-Anderson atirou-se do alto de um viaduto na avenida Vinte e Três de Maio, em São Paulo, no ano de 1982, e faleceu aos vinte anos.²⁰

Pouco depois, publicou-se sua autobiografia, que fez muito sucesso, servindo como base para o belíssimo filme *Vera*, de Sérgio Toledo.²¹ Mas essa violência que implode a partir de conflitos homossexuais pode adquirir contornos ainda mais trágicos e complexos, como no caso do ex-soldado Genildo Ferreira de França, que, em 1997, colocou em pânico uma cidadezinha do interior do Rio Grande do Norte e mobilizou a polícia de toda a região. Munido de pistola, revólver com silenciador e munição para trezentos tiros, esse jovem de 26 anos, fã dos filmes de Rambo e de Van Damme, assassinou à queima-roupa quinze pessoas, entre as quais sua segunda esposa, vários parentes e conhecidos. Ao final, cercado pela polícia, matou-se com um tiro no peito. As vítimas constavam de uma lista, que incluía pelo menos mais dez nomes, de pessoas que teriam espalhado pela cidade o boato de que ele era “fresco”. Genildo deixou uma carta-testamento em que desejava a todos “uma vida de dignidade a qual não tive” e explicava o motivo de sua atitude radical: “Só assim eu conseguiria provar pra todo mundo, e deixo o desafio pra qualquer um que queira provar que eu era homo-sexual [sic]”.²² Como disse Fernando Gabeira a propósito: “Genildo, que podia, quem sabe, nos maravilhar com uma fantasia de pavão sonhador numa festa de Carnaval, acabou matando tanta gente para nos contar seu pequeno e prosaico segredo”.²³ Exceto que o “prosaico segredo” foi transformado em trágica homossexualidade, por uma cultura que, longamente gestada no preconceito, armou Genildo, ajudou-o a metralhar “detratores” e empurrou-o para a autodestruição.

* A partir dos anos 2000, as manchetes sensacionalistas diminuíram, ainda que os números não tenham acompanhado essa tendência.

36. Quem tem medo do lobo mau

No Brasil, parece arriscado referir-se a uma “comunidade guei”, tal como se podia fazer nos Estados Unidos, por exemplo. Nossas expressões de homossexualidade são tantas, e com tal diversidade, que chegam a ser conflitantes. Numa mesma categorização tendem a se misturar discrepantemente homossexuais de todas as classes, profissões e estilos, desde profissionais de renome até pessoas à margem de tudo. Assim, tínhamos um campeão de corridas com barreiras, Walmes Rangel, talvez o primeiro atleta brasileiro a assumir publicamente sua homossexualidade, em 1996;¹ e um jogador de vôlei como Lilico (Luiz Cláudio Alves da Silva), homenzarrão de dois metros, dono de um dos saques mais potentes do país e integrante dos melhores times nacionais, que também decidiu assumir-se homossexual, em 1999, dando detalhes sobre sua vida com o namorado, a quem conheceu numa boate guei de São Paulo.²

Num outro extremo, bordejando a marginalidade social, já tivemos uma figura mítica como Madame Satã, apelido do pernambucano João Francisco dos Santos, que foi um malandro típico da Lapa carioca, a partir dos idos de 1930. Famoso por enfrentar sozinho dois ou três choques de polícia, Satã era um negro alto e forte, que começou trabalhando como travesti de cabaré, com o nome de Mulata do Balacochê, quando fez muito sucesso rebolando travestido e cantando o samba “Mulher de besteira”. Mas só gostava de se

travestir artisticamente. No dia a dia, vestia-se como qualquer malandro, com chapéu-panamá, lenço no pescoço e a poderosa navalha no bolso. Desfilando certa vez no concurso de fantasias organizado pelo bloco Caçadores de Veados, Satã venceu com uma fantasia de morcego, que ficou conhecida como Madame Satã, nome de um filme americano de sucesso na época. Daí, o apelido pegou. Mais tarde, Satã foi trabalhar em casas de tolerância da Lapa, acabando por se tornar gerente e segurança. Inimigo declarado da polícia, defendia bichas, putas e moleques de rua contra as investidas da PM. Sua fama de malandro cresceu, até Satã ganhar a vida dando proteção a bares e botequins da região da Lapa, o que não o impediu de se casar e adotar vários filhos.³ Teve amizade com cantores como Francisco Alves e Nelson Gonçalves, que era seu protegido, segundo se conta.⁴ Durante a vida, foi várias vezes preso, acusado de agressões, resistências à prisão, receptações, furtos, ultraje ao pudor e porte de armas.⁵ O próprio Satã contou, em suas memórias, como certa vez fugiu da prisão enquanto entretinha os guardas com sua impagável imitação de Carmen Miranda — de quem era amigo, aliás.⁶ Nessas memórias, ele deixou relatos impressionantes sobre a prática da homossexualidade nas prisões brasileiras. Falecido em 1976, com mais de setenta anos, Madame Satã foi um representante da verdadeira contracultura brasileira, segundo Paulo Francis.⁷

Na verdade, as relativas facilidades culturais e a brandura da punição legal permitiram, no Brasil, uma prática homossexual sem obrigatoriedade de se identificar a um novo grupo divergente e visível. O próprio Satã dizia, pouco antes de morrer: “Minha mãe tem 104 anos e nunca soube que eu sou madame. Acha que me chamo João”.⁸ Além do mais, considerando a relação predatória que o Brasil tem consigo mesmo, é evidente que o fenômeno da invisibilidade acontece como tentativa de contornar um estigma social — que, aliás, faz parte da mesma tábua de valores de quem compartilha o estigma. Sempre foi fácil dar um *jeitinho* e contornar a situação para evitar rupturas: não por acaso, a prática bissexual se tornou tão comum no país. Afinal, o mais importante é não ser “chamado de”. Nesse sentido, vale lembrar os insistentes testemunhos de travestis de como boa parte dos seus clientes prefere ser penetrada analmente. “Eles adoram dar, mais do que a

gente... a maioria...”, dizia o travesti Beatriz, numa pesquisa do psicanalista Hugo Denizart. “Homem gosta da forma de mulher... com peru de homem”, emendava Michelle, outro travesti entrevistado. “Cansei de levar cantada de homens que falavam: ‘Eu adoro mulher de peru, eu adoro ser enrabado por mulher’”, confirmava o travesti Maria Alcina. “Existem os que não têm coragem de procurar um homem e aí procuram os travestis [...] para não levantar suspeitas”, asseverava Beatriz, outro travesti. “Tem dia que eu faço cinco programas na rua e não dou nenhuma vez. Só como...”, informava o travesti Petra. “Quando eles veem o meu pênis, ficam loucos... porque sou bem adotada [sic]”, reportava o travesti Diana. “Em geral, são homens casados. São homossexuais... só que enrustidos”, completava a traveca Luciana, nas entrevistas de Denizart.⁹

Ora, nada indica que a prática da passividade sexual tenha levado tais clientes a se sentirem, basicamente, fora do padrão heterofamiliar. Tais fatos evidenciam como, no Brasil, existe uma nítida separação entre aqueles/as que frequentam o gueto, assumidamente e aqueles/as que trepam com pessoas do mesmo sexo, mas podem sentir desprezo pelos *viados* e asco pelas *sapatonas*. Lembro de homossexuais relativamente conhecidos que manifestaram verdadeira revolta quando do surgimento do jornal *Lampião* — temerosos de que o jornal fosse “delatá-los”. Na verdade, as pequenas multidões que podem ser vistas nos guetos gueis das maiores cidades brasileiras significam muito pouco diante da quantidade de práticas homossexuais clandestinas ou não assumidas, em todo o país — o que não é privilégio do Brasil, mas um dado comum nos países latinos em geral.

Já dentro do próprio gueto guei existem gradações quanto à prática, numa política de boa vizinhança nem sempre pacífica. Assim, há nítidas fronteiras entre espaços frequentados pelas bichas pobres ou mais pintosas da periferia e aqueles lugares frequentados por gente mais fina, que gosta de ser chamada de “entendido” e “guei” (ou gay, termo americano considerado chique) — e cujo valor mais cultivado é sem dúvida a discrição, aliada ao bom gosto em vestir-se. Mas, assim como em outros países, no Brasil a existência do gueto guei situa-se num cruzamento de circunstâncias contraditórias. Por um lado, trata-se da única alternativa para que pessoas de prática homossexual

convivam à vontade. Por outro, esse espaço é claramente delimitado para isolar os desviantes, congregando a homossexualidade mais institucional e empurrando-a para uma espiral de consumismo. As batidas que a polícia podia a qualquer momento efetuar dentro do gueto — e assim muita gente já foi levada presa em boates e saunas gueis — eram como advertências de que a tolerância visava fundamentalmente manter claros os limites do gueto.

Mas também é verdade que os órgãos policiais já se tinham mostrado, de certa maneira, receptivos à ideologia da permissividade. O delegado José Wilson Richetti, famoso por suas violentas investidas contra o gueto guei em São Paulo, no final da década de 1970, posteriormente chegou a fazer uma cuidadosa distinção, ao admitir que suas ressalvas eram apenas contra o travesti, já que o “homossexual não cria problemas, é uma pessoa recatada, cordata e avergonhada”, segundo ele.¹⁰ Também o então secretário da Segurança Pública de São Paulo, Octávio Gonzaga Jr., deixou claro, perante um grupo de representantes do ativismo guei e parlamentares progressistas, que seu problema não era contra os homossexuais “bem-comportados”, mas contra travestis; como prova disso, mostrou-se favorável à existência de uma polícia guei. Esse “abrandamento” evidencia como os órgãos de segurança passaram a interessar-se mais em *controlar* do que em *reprimir*, propriamente.¹¹

Ainda que o consumo guei tenha se beneficiado enormemente dessa liberalização, continuou vigorando a chamada “luva” que as casas de frequência guei deviam pagar à polícia, à guisa de proteção. Nos anos 1980, houve o caso escandaloso da Sauna Alterosas, em São Paulo, que foi tomada de assalto pela polícia, com um detalhe perverso: um câmara do jornal *Aqui Agora*, do SBT, exercendo a atividade de braço televisivo da polícia, foi abrindo caminho para os revólveres dos policiais, enquanto enquadrava os rostos dos clientes flagrados no local. Nos anos 1990, outra sauna guei em São Paulo foi invadida pela polícia, após “descobrir” que era frequentada por michês. Em ambos os casos, a polícia conhecia sobejamente a natureza dos negócios. Com certeza, as “denúncias” e invasões seguiram-se a alguma inobservância das leis da “luva”. Também se conhecem notícias reiteradas de invasão policial de cinemas de pegação guei, em que as “autoridades”

ameaçaram com chantagem (principalmente havendo homens casados no local) e exigiram pagamento em dinheiro, cheque ou objetos de valor, como já citei antes.

Em todo caso, não há dúvida de que o chamado mercado guei cresceu muito e incentivou a expansão dos guetos homossexuais nas principais cidades brasileiras durante as duas últimas décadas do século xx. Além da multiplicação de saunas, boates, hotéis de transa, bares e restaurantes, apareceram cinemas pornôis gueis, agências de turismo e de matrimônio, academias, linhas telefônicas, revistas e jornais LGBT, colunas e anúncios sentimentais, em jornais de grande tiragem, para homossexuais masculinos e femininas, além de serviços direcionados ao público LGBT nas áreas de moda, esportes e cultura — por exemplo, na prática de ioga para soropositivos ou no treinamento de artes marciais de autodefesa.

Visando atrair aquele público com maior disponibilidade financeira, a extinta boate Medieval, uma das mais antigas de São Paulo (aberta em 1971, na rua Augusta), chegou a sortear, entre seus frequentadores, passagens aéreas para os Estados Unidos. Na década de 1980, outros clubes se lançaram com apresentações exóticas, tais como drag queens desfilando sobre elefantes. Posteriormente, a publicidade se tornou um hábito com tendência menos espalhafatosa e mais insistente, para além dos costumeiros panfletos de divulgação. Assim, na 3ª Parada GLBT de São Paulo, em 1999, várias casas noturnas se responsabilizaram por diferentes carros alegóricos. Uma delas, de matriz holandesa, fez seu pré-lançamento num dos carros mais cotados do desfile, pela presença de garotos que periodicamente baixavam a sunguinha branca para mostrar a bunda nua, em plena avenida, enquanto jogavam morangos e champanhe para o público.

O aumento da demanda por parte dos consumidores homossexuais, que tornou inevitável a concorrência, propiciou naturalmente uma oferta mais diversificada e menos improvisada. Com isso, todos os serviços se profissionalizaram, desde os funcionários mais gentis dos estabelecimentos até a melhor qualidade dos produtos em bares e restaurantes. Os clubes passaram a ter DJs exclusivos, no comando do som que anima seu público clubber. Abriram-se outros estabelecimentos cuja atração residia na

especialização da clientela: travestis em uma, motoristas de caminhão em outra, soldadinhos em outra, garotos de programa em outra mais e até mesmo adolescentes, em saunas de periferia — com frequência discreta de atores e personalidades conhecidas.

Além das atividades convencionais, que se sofisticaram, apareceram bares e clubes ainda mais especializados, por exemplo, para senhores e rapazes amantes de senhores, ou para sadomasoquistas e cultores da linha *leather* [couro]. Apareceram roteiros turísticos do gueto guei, distribuídos nos points, mas também inseridos em guias de lazer da grande imprensa e revistas eróticas heterossexuais. Nos anúncios classificados dos maiores jornais do país, estabelecimentos de “massagem” podiam oferecer trabalho para jovens do tipo surfista ou atlético — e que fossem “sem preconceitos”. Nas saunas e boates, de luxo ou não, tornou-se regra a exibição de vídeos pornôis gueis, mas também a existência de quartos escuros [*dark rooms*] e outras sofisticações eróticas típicas dos grandes centros internacionais de consumo guei — como garotos dançando, fazendo striptease e tomando banho nus, ou até mesmo entretendo eroticamente seus clientes, como vi no clube Indiscretus, em Porto Alegre. Alguns clubes noturnos se aventuraram, inclusive, pela área cultural, abrindo seu palco para apresentação de peças de temática homossexual, além dos costumeiros espetáculos de drag queens e travestis. Mas é preciso dizer que, na mesma proporção em que proliferaram, os estabelecimentos gueis foram se tornando cada vez mais avaros em contato humano para além do mero sexo anônimo, com um crescente nível de ansiedade sexual, em que a única preocupação era conseguir o orgasmo seguinte. Neles, sexo e afetividade se tornaram departamentos cada vez mais estanques.

Nas grandes cidades brasileiras, sempre ocorreram paqueras — inclusive entre homens — em lugares públicos inespecíficos. A verdade é que, além de se tocarem com naturalidade na vida cotidiana, as pessoas no Brasil gostam de se olhar muito e nos olhos, mesmo entre desconhecidos do sexo masculino — o que não significa necessariamente um convite erótico, mas com certeza implica estabelecer laços. Quando da minha estadia nos Estados Unidos, esse era um dos pontos que mais me faziam sofrer: a ausência de olhos brilhantes

e generosos no meio das multidões. Só lá fui descobrir quanto os brasileiros se comunicam pelo olhar. Paralelamente, existiam parques, banheiros públicos e locais tradicionalmente propícios à pegação homossexual — como a Galeria Alaska, a Cinelândia, o Buraco da Maísa e o Aterro do Flamengo, no Rio de Janeiro, ou a Galeria MetrÓpole, a praça da República, a praça Roosevelt e o parque Ibirapuera, em São Paulo, lugares com possibilidade de trepar à luz da lua, correndo risco, evidentemente, de assaltos por parte de ladrões e da polícia.

À medida que o público em geral passou a ficar em casa vendo televisão, também os cinemas, tradicionais pontos de paquera masculina nas grandes cidades brasileiras, viram aumentada sua frequência guei — especialmente quando os filmes apresentados eram pornográficos. Aliás, podia-se dizer que os cinemas pornÔs do país, ainda quando apresentavam filmes heterossexuais, se mantinham abertos devido quase que exclusivamente ao público de homens buscando sexo com outros homens. Em São Paulo, abriram-se alguns cinemas de filmes pornÔs gueis, mas os próprios cinemas pornÔs comuns passaram a reservar salinhas especiais com telões ou aparelhos de televisão esparsos, apresentando filmes gueis. Aí, era possível se ver e participar (se fosse o caso) dos mais diversos passatempos homoeróticos extracinematográficos, dentro das salas e nos seus banheiros.

Mesmo a prostituição tradicional dos garotos de programa tornou-se mais profissionalizada, para além do serviço de rua e dos go-go boys, que atendiam por telefone, a partir de anúncios em jornais e revistas da grande imprensa. Os michês de “primeira linha” passaram a deixar books nos hotéis de luxo e a anunciar em sites pela internet, com fotos e descrições detalhadas.¹² Em São Paulo, inaugurou-se na década de 1990 uma sauna exclusiva de michês, que atraía turistas de todo o Brasil e, inclusive, de outros países, pela sua beleza e profissionalismo. Com as sucessivas crises financeiras do país, aliadas à maior permissividade, até mesmo rapazes assumidamente homossexuais passaram a batalhar clientes nas ruas, unindo o útil ao agradável — para comprar roupas, financiar viagens ao exterior ou fazer cursinho preparatório à universidade. Outros prostitutas, com clara vocação para o comércio guei, manifestaram intenção de empregar o dinheiro

ganho na abertura de estabelecimentos GLS numa grande capital, como foi o caso do rapaz A., de 21 anos, entrevistado numa pesquisa do Grupo pela Vidda com garotos de programa.

Aliás, essa pesquisa, de 1998, revelou que, dos cem entrevistados, 86 estavam na prostituição por opção. Como eles costumavam dizer, “a vida aqui é fácil, o difícil é sair”.¹³ Une-se necessidade de sobrevivência com aquilo que os garotos classificavam de *curtição*: “a rua chama porque tem aventura e variedade”, explicava o michê Genilson, de 22 anos.¹⁴ Mesmo quando afirmavam não gostar da profissão, os michês confirmavam que “tudo na vida é treino, você acaba se condicionando”, como disse o garoto de programa Caio, numa reportagem especial.¹⁵ Mesmo em cidades menores, ou aparentemente menos propícias ao comércio sexual, aumentou a quantidade de prostitutos homossexuais. A imprensa já flagrou grande número de “garotos de aluguel” em Brasília, na esteira do poder político, mas também em Alagoas e em cidades do interior de São Paulo. E é claro que, infelizmente, com isso ativou-se a prostituição infantil. Mas havia também jovens pais de família que se prostituíam. Na década de 1980, uma reportagem entrevistou um rapaz carioca, casado e pai de três filhas, que deixava o Rio de Janeiro para “obter alguns ganhos extras” nas ruas de São Paulo, como prostituto — com a aquiescência da esposa.¹⁶ Do mesmo modo, era possível encontrar michês até entre os motoristas de táxi, que estacionavam em pontos de pegação guei, à espera de passageiros a quem pudessem oferecer duplo serviço, em troca de remuneração também dupla. A partir de 2010, prostitutos homossexuais do Brasil já haviam ganhado o mundo. Em 2014, os brasileiros “dominavam” a indústria do sexo londrina. Segundo a British HIV Association, representavam quase 40% desse mercado. Renato, garoto de programa de 25 anos, explicou:

Já vim para Londres sabendo que seria garoto de programa. Nunca tinha feito isso no Brasil, mas [...] precisava ganhar dinheiro para ajudar minha mãe. O mais difícil para mim é lidar com o dilema emocional, com o fato de que levo uma vida escondida. [...] Tenho medo de ser descoberto e minha imagem ficar manchada para sempre.¹⁷

Apesar de pouco conhecidos, sabia-se de bordéis masculinos, disfarçados

ou não, em algumas cidades brasileiras. Aliás, no Rio de Janeiro do século XIX, já se reportava a existência de muitas *public houses* voltadas ao público exclusivamente masculino, com destaque para o famoso Palácio de Crystal, disfarçado de cara hospedaria, que ficava na esquina da rua Gonçalves Dias (antiga rua dos Latoeiros) com a do Rosário, em pleno centro da cidade.¹⁸ Até o final da década de 1970, o mais famoso desses bordéis ficava em Porto Alegre: a chamada Mansão da Tia Velha, onde seu dono, Luís Luzardo Corrêa, mais conhecido como Luisa Felpuda ou Tia Velha, alugava quartos que, dependendo do preço, podiam ter geladeira, música, ar refrigerado e lençóis coloridos. Depois de mais de trinta anos funcionando, o bordel acabou quando Felpuda foi morto por um michê, que o castrou e incendiou o casarão, em 1980.¹⁹ Confirmei também a existência de um famoso bordel em Fortaleza, nos anos 1970.

Em São Paulo, anúncios na grande imprensa informavam, em 1999, a existência de uma agência de garotos de programa, para atender clientes em domicílio mas também nas pequenas cabines com camas, em suas dependências, no centro da cidade. Não se tratava de prostitutos exclusivamente para homens, mas a cada dez clientes apenas um era mulher. Claro que, com raras exceções, os michês afirmavam só transar com outros homens por obrigação, além de estar ali de passagem. Mas Caio e Cesar, dois garotos de praia entrevistados no local, que mantinham juntos um site para se anunciar, afirmavam não pretender largar o negócio, mesmo tendo planos de lançar juntos uma grife de roupas.²⁰

Até onde vai o prazer, onde começa a profissão? A discussão remete à mesma questão da identidade sexual do michê: seria ele homossexual ou não? Eu estava secretamente ansioso para encontrar essa resposta quando, na década de 1970, visitei um prostíbulo masculino situado numa cidade da Baixada Fluminense. Corriam histórias de que tinha clientes famosos, desde políticos até bispos. Ali, os michês eram os rapazes do próprio bairro, que vinham se prostituir para melhorar o orçamento — e o bordel era uma casa que em nada se distinguia das demais residências humildes, numa rua sem asfalto. Cheio de escrúpulos ideológicos, fui até lá desculpado por estar fazendo uma reportagem para o jornal *Lampião*; mesmo assim, sofri uma

revelação para mim politicamente incorreta e, na época, sentida como um choque. Diante do lindíssimo orgasmo do meu jovem parceiro, descobri que o dinheiro que eu lhe pagara tinha adquirido conotações claramente eróticas, porque acabara sendo o instrumental para que ele pudesse efetivamente exprimir seu desejo mais secreto — acima e além do papel de macho ativo que seu meio cultural lhe impusera.²¹

37. Travestis tipo exportação

Nas maiores cidades brasileiras, aí incluindo as capitais, pode-se encontrar, ao lado da prostituição feminina, uma ativa prostituição de travestis. O delegado Guido Fonseca, responsável por uma das periódicas ondas de repressão aos travestis em São Paulo, calculava que em 1976, só nessa cidade, haveria em torno de 2 mil deles trabalhando na prostituição. Numa única delegacia, ele computou 243 travestis fichados.¹

Evidentemente, a questão não é simples, porque no Brasil a prostituição acabou se tornando uma profissão quase inerente ao travestismo enquanto modo de vida. Em geral vindos das camadas populacionais mais pobres do país, muitos jovens travestis não encontram outras opções diante da família e da sociedade para viver sua vida. Na quase totalidade dos casos, quando manifestam tendências homossexuais, são expulsos de seus lares ainda muito jovens, depois de sofrerem assédios, espancamentos e estupros múltiplos, conforme revelou a pesquisa realizada pelo psicanalista Hugo Denizart entre travestis do Rio de Janeiro, publicada em 1997. No caso do travesti Bené, por exemplo, “todos os meus tios me comiam [...], meus próprios tios e primos, todos. [...] Eu tinha, o quê? Tinha oito anos... [...] O que eu ia fazer? Eu não podia nem falar... Uns diziam assim: ‘Se você falar, eu te meto a porrada...’. Eu tinha medo, não é?”.²

Vários travestis relataram contínuas surras na infância, dadas sobretudo

pelo pai, que em muitos casos colocava a questão em termos excludentes: “Em casa, ou ele ou eu”. Muitos foram expulsos ainda antes da adolescência, como no caso do travesti maranhense Suzane Kellen, obrigado a sair de casa aos nove anos. A partir daí, perdiam-se quase totalmente os vínculos familiares, o que era o primeiro passo para a marginalidade social. Muitos travestis se prostituíram desde os quatorze anos, antes ainda de terem seu corpo definido, como ocorreu com a já citada Suzane Kellen.³ Outros chegaram a virar arrimo da família, com a qual excepcionalmente fizeram as pazes. Como reportava o travesti Petra: “[A gente] vai para a Itália fazer a prostituição, vem com dinheiro e a família começa a aceitar por causa da situação financeira...”.⁴

Para além do glamour de concursos e Carnavais, em que os travestis brilham, é indiscutível que eles precisam se prostituir, como um preço pago à sua compulsória marginalidade social: mal tiveram chance de se alfabetizar, menos ainda de aprender uma profissão. “Não consigo bater papo, fazer amizades. [...] Se eu chegar num bar, se lá estiverem quinze pessoas, cinco delas vão se retirar... porque chegou um travesti”, afirmava Luciana para Hugo Denizart. E continuava: “O preconceito te empurra para a prostituição. [...] O cara só te vê como um pedaço de carne, é só sexo... Isso te faz criar uma mentalidade, tirar proveito disso”.⁵ A marginalidade cria então um efeito bola de neve, em termos de violência: os clientes correm risco de assalto, os travestis correm perigo de agressão. “A gente entra naquele carro e nem sabe se vai voltar”, dizia o travesti Rogéria, numa entrevista. Ao que Suzane Kellen complementava: “É porque tem homem que não admite que gosta de travesti. Então ele vai, transa, faz tudo na hora e depois fica com raiva dele mesmo. [...] Aí começa aquele ódio, aquela agressão”.⁶

Não cessou de crescer também o número de casos de travestis espancados por grupos de machões ou metralhados em plena avenida, sobretudo a partir da década de 1980, nas principais cidades do país. Em 1986, São Paulo viveu uma onda de ataques anônimos contra travestis de rua, perpetrados por homens motorizados que atiravam à queima-roupa e fugiam — quase sempre num carro Saveiro preto.⁷ Em 1993, nova onda na cidade de São Paulo: dezesseis travestis foram assassinados em três meses, sempre por homens

motorizados que se passavam por clientes e davam tiro na cabeça dos prostitutas.⁸ No segundo semestre de 1999, o Recife viveu um desses pesadelos, com o fuzilamento público, em menos de um mês, de quase meia dúzia de travestis, o último dos quais recebeu cerca de quinze tiros à queima-roupa, de desconhecidos.⁹ Ainda em 1999, quando da onda de ataques neonazistas, fenômeno até então inédito no Brasil, uma bomba-relógio de alto poder destrutivo foi encontrada na sede paulista da Anistia Internacional, com o recado: “Vocês defendem viado, preto e nordestino e nós os matamos. Morte a todos vocês que defendem estas escórias”. O recado estava escrito numa página de revista que reproduzia a foto colorida de um travesti nu.¹⁰ Segundo pesquisa da ONG Transgender Europe (TGEU), entre 2008 e março de 2014 foram registradas 604 mortes de travestis e transexuais no Brasil. “Infelizmente, são pouquíssimas que conseguem passar dos 35 anos de idade e envelhecer. Quando não são assassinadas, geralmente acontece alguma outra fatalidade”, disse a transexual Rafaela Damasceno.¹¹

Quanto à polícia, além de cobrar “taxas de proteção”, praticava extorsões mais diretas, quando das batidas nas quais os travestis são presos e gratuitamente agredidos. Em 1999, o travesti Midori (Luis Otávio Amorim Caldas), líder de direitos homossexuais na sua área, foi preso pela polícia de São Paulo, após denúncia da promotoria de que prostitutas estariam invadindo residências e traficando drogas na região do Butantã. Depondo na Comissão de Direitos Humanos da Câmara, Midori contou como, ao reclamar seus direitos, foi sequestrado por dois policiais civis, algemado, surrado com tapas, socos e chutes, preso e obrigado a assinar um falso depoimento, depois de lhe terem jogado gás nos olhos, de modo que ele nem sequer sabia o que assinava. Passou meses na cadeia, onde sofreu vários estupros, só sendo libertado após pressão das entidades de direitos humanos.¹²

Aliás, em muitos lugares do Brasil, o mínimo que a polícia fazia era prender travestis para que limpem compulsoriamente as delegacias e celas. Conforme depoimento do travesti Beatriz, no Rio de Janeiro “tinha uma ronda da PM que levava as bichas para o batalhão, fazia as bichas dar banho em cavalo, limpar reservatórios d’água, às vezes limpar o batalhão inteiro”.¹³ Visando garantir seu direito de estar em via pública sem serem acusados de

vadiagem (já que, no Brasil, não existe crime de prostituição), muitos travestis solicitaram e conseguiram, no final da década de 1970, que a Justiça lhes fornecesse um documento de habeas corpus, carregado na bolsa, para apresentar à polícia. Num gesto bem característico da sua impune arbitrariedade, a polícia passou a apreender esses documentos, rasgando-os, provocadoramente, diante dos próprios repórteres. É verdade que, muitas vezes, os travestis revidaram também violentamente, atacando a polícia e depredando delegacias ou prisões. Mas a forma clássica de revanche, entre eles, foi a automutilação: às vezes até coletivamente, nas celas ou em delegacias, praticavam cortes nos próprios pulsos, braços, pescoços e até órgãos genitais, com pedaços de gilete cuidadosamente metidos debaixo da língua. Era assim que conseguiam ser transferidos para hospitais, de onde podiam sair com mais facilidade. “Toda vez que a polícia me pegava eu começava a me cortar”, reportava o travesti Beatriz, em entrevista a Hugo Denizart.

A gente se cortava na delegacia ou dentro da viatura. [...] Cortava o pênis. Tenho várias cicatrizes no pênis. [...] A polícia falava: “Corta o pescoço!”. E aí foi onde eu peguei a mania de cortar o pescoço, já que é pra cortar! Aí, a polícia logo me mandava embora, porque no pescoço eles tinham medo de pegar a veia aorta.¹⁴

Tais fatos foram objeto de um estudo em que o antropólogo Luiz Mott analisou o recurso à automutilação como um inusitado sistema de coação e de defesa adotado pelos travestis brasileiros que, relegados à condição de párias, não tinham nada a perder além da vida.¹⁵ Um estudo de 2005 sugeriu uma curiosa correspondência entre as cicatrizes da automutilação ostentadas pelos travestis das décadas de 1970 e 1980 e as tatuagens ou marcas deixadas por cirurgias e tratamentos estéticos dos jovens travestis dos anos 2000. Aqui, o corpo aparecia como um lugar de escritura, evidência dos esforços e investimentos realizados no sentido de se construir socialmente.¹⁶

Para realizar prisões de travestis, os motivos alegados pela polícia foram por muito tempo objeto de polêmica entre os juristas. Além da famosa acusação de “vadiagem”, usava-se também a de “importunação ofensiva ao pudor”, presente na Lei das Contravenções Penais. Assim, uma portaria

baixada, em 1976, pelo então delegado de polícia da Seccional Centro, de São Paulo, determinava a prisão em flagrante de travestis encontrados na via pública, e solicitava que fossem fotografados em seus trajes femininos, para que “os MM. Juízes possam avaliar a sua nocividade”.¹⁷ Tais argumentos tornavam a situação ainda mais confusa, sobretudo quando esse mesmo delegado aceitava que, ao contrário da prostituição masculina, a feminina era um mal necessário para “preservar a moralidade dos lares”.¹⁸ Havia portanto, perante a lei, uma clara diferença de tratamento determinada pela homossexualidade em questão. Na verdade, os travestis eram considerados vadios por um juízo moral, e não legal. Evidência disso é que o acima mencionado delegado se referia a eles como “perversos”. Tal confusão de conceitos não era novidade. Desde o século anterior a polícia vinha, impunemente, fichando pessoas e às vezes instaurando contra elas inquéritos “por prática de pederastia passiva”; mas não só: em 1923, cinco homens foram fichados por pederastia ativa em São Paulo. Também aí, no ano de 1936, o Gabinete de Investigações da Polícia fichou criminalmente 38 bichas, instaurando inquérito contra oito delas.¹⁹

Essa teimosa repressão nunca conseguiu resolver o problema. Em São Paulo, os travestis que a polícia expulsou do centro da cidade na década de 1970 acabaram indo prostituir-se em bairros de classe média mais ermos. “Perigo! A invasão dos travestis”, alardeava a manchete de um jornal paulistano.²⁰ Expondo-se seminus ou inteiramente nus sob suas capas, era evidente que eles despertaram a fúria dos moradores, acostumados ao recatado lar cristão. Denunciando a prática de atos sexuais em carros ou mesmo ao ar livre, esses cidadãos reagiram com abaixo-assinados que pediam a intervenção da polícia e com faixas do tipo: “Cuidado! A placa do seu carro está sendo anotada e sua família ficará sabendo de tudo”.²¹ Cumprindo a promessa, elaboraram uma lista contendo os números das chapas, cuidadosamente anotados, dos carros de clientes que frequentavam os travestis locais; e ameaçaram publicá-la como matéria paga nos jornais, para coagir os usuários a não mais comparecer a esses encontros amorosos. Dez anos depois, a situação em São Paulo não havia mudado, com a exceção do fato de que os travestis migraram para outro bairro de classe média. Em 1998,

parte da imprensa ainda conclamava a ação da polícia e vociferava contra esses “indivíduos degradantes que, de noite ou de dia, afrontam sua família, com um comportamento despuadorado”.²² A partir dos anos 2010, ocorreu uma maior visibilidade e compreensão do que era ser transexual e travesti, além de uma ampla discussão sobre seus direitos civis, o que diminuiu os casos de violência policial contra esse grupo. Mas o tema continuou em pauta. Em 2015, a maquiadora Verônica Bolina, negra e travesti, após ser presa por agredir uma vizinha, foi violentamente espancada nas dependências da 2ª DP, em São Paulo. Ao fim das agressões, policiais divulgaram na internet fotos suas seminua, os olhos roxos, hematomas visíveis pelo rosto, algemada nas mãos e nos pés. O caso repercutiu na mídia, mas nenhum dos agressores foi punido porque a PM simplesmente não deu andamento à denúncia de Verônica.²³

Evidenciando que se tratava de um gravíssimo problema social, a situação dos travestis se complicou graças a fatores inusitados. Em 1983, a cidade de São Paulo viu-se abalada pela notícia de que um grande número de travestis estava ameaçado de morte dolorosa, quando não efetivamente morrendo, em consequência da aplicação — nos seios, nos quadris e no rosto — de silicone industrial tóxico, fraudulentamente vendido como silicone filtrado. Nem os médicos sabiam o que fazer para evitar que aumentasse o número de óbitos, até hoje desconhecido.²⁴ A partir da década de 1980, o advento da epidemia de aids provocou uma verdadeira devastação entre os travestis. Mesmo que não se conheçam estatísticas mais abrangentes, o ativista travesti Jovana Baby informava que, numa pesquisa realizada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em meados da década de 1990, numa amostra de cinquenta travestis constataram-se 47 infectados com o vírus HIV.²⁵ Acostumados ao sexo rápido e sem proteção, muitas vezes atendendo ao desejo do cliente, entre os travestis as campanhas antiaids revelaram-se quase inoperantes, pela dificuldade mesma de atingir um grupo marginalizado.

Acuados num beco sem saída, os travestis brasileiros passaram a ver a Europa como seu grande sonho de viver uma vida tranquila e financeiramente mais folgada. A partir da década de 1970, grande número deles aportou em Paris, tida então como o paraíso da prostituição para travestis. Lá, segundo

consta, eles conseguiram fazer pequenas fortunas no trottoir ou, mais raramente, em shows de cabaré. No auge desse inusitado movimento migratório, houve até mesmo voos charter organizados especialmente para transportá-los do Brasil para Paris. Dos setecentos travestis trabalhando então na França, calculava-se que quinhentos seriam brasileiros — com enorme sucesso na praça. É verdade que eram mais bem tratados pela polícia francesa do que pela brasileira. Como informava o travesti Lora, “aqui me chamam de *madame*, enquanto no Brasil somos tratadas como verdadeiros animais”.²⁶

Mas, na verdade, mudara apenas o pano de fundo, já que os travestis brasileiros na França continuaram fundamentalmente vivendo à margem e sujeitos a outros tipos de extorsão, numa espiral de violência que provocou até assassinatos. Trabalhando em Paris, eles pagavam um dinheirão pelo “ponto” na praça, além da taxa de proteção cobrada pela polícia, alugueis altíssimos e pequenas fortunas para obter documentação falsificada. Acima de tudo, não passavam de exóticos objetos de consumo — tanto quanto eram exóticos os primeiros índios levados para a Europa, após a descoberta do Brasil. Além disso, a Associação pela Defesa das Prostitutas Francesas mobilizou-se através de passeatas, cartas à embaixada do Brasil, entrevistas aos jornais e TVs, alegando que os travestis brasileiros as ameaçavam com uma concorrência desleal, por não pagarem impostos, na condição de estrangeiros e clandestinos. Suspeita-se que, justamente em função desses episódios, o governo francês tenha passado a exigir visto de entrada obrigatório para todos os brasileiros que chegavam à França naquele período. Além de estarem ameaçando a mão de obra local, nossos travestis foram acusados de ter provocado o aumento do índice de criminalidade no país.

Com as dificuldades impostas pela França, os travestis brasileiros se espalharam por Alemanha, Portugal, Espanha, Suíça e Itália, sobretudo. Aliás, a partir do convívio com nossos travestis na Suíça, o cineasta Matthias Kälin veio ao Brasil e realizou para a TV estatal o documentário *Anjos não têm sexo*, em 1987.²⁷ Na Itália, onde em 1995 se calculava a presença de quinhentos travestis brasileiros, a palavra *il viado* acabou se incorporando ao vocabulário, tanto na mídia quanto entre a população, como sinônimo de travesti prostituto, mas sem a mesma conotação pejorativa do Brasil. Em

1992, uma pesquisa do Ministério da Saúde italiano, realizada com 92 travestis brasileiros, constatou que 66% deles eram portadores do vírus da aids.²⁸ De fato, desde o advento da aids, os travestis brasileiros passaram a ter mais dificuldades para entrar e permanecer na Europa, onde muitas vezes foram caçados pelas autoridades locais e expatriados para o Brasil. Sua situação de desamparo mobilizou várias entidades europeias de defesa dos direitos humanos, mas chamou a atenção também dos grupos neonazistas, que começaram a atacá-los em algumas cidades.

Quase sempre os consulados brasileiros se omitiam no auxílio aos compatriotas por orientação do próprio Itamaraty, que considerava a discriminação inerente à profissão de travesti e alegava que “não foi a condição de brasileiros que os levou a ser presos”.²⁹ Mas a presença dos nossos travestis na Europa deixou outras marcas mais curiosas. Em 1994, saiu na Itália o livro *Princesa*, autobiografia escrita pelo travesti brasileiro Fernanda (na verdade, o paraibano Fernando Farias de Albuquerque) e editada por Renato Curcio, ex-guerrilheiro esquerdista das Brigadas Vermelhas.³⁰ Essa estranha combinação foi possível numa prisão de Roma, onde Fernanda, também conhecida como Princesa, cumpria pena de seis anos por tentativa de homicídio, e Curcio adentrava seus 27 anos de condenação, acusado do sequestro e assassinato do ex-primeiro-ministro italiano Aldo Moro, nos anos 1970.

No livro, *Princesa* conta desde sua infância no sertão da Paraíba, com surras e estupros, passando pelo sucesso nas passarelas do Carnaval carioca, até a vida fácil nas ruas de Lisboa, Madri, Barcelona, Milão e Roma.³¹ Assim, na primeira noite de trabalho em Madri, a bela Fernanda atendeu 32 clientes, seu recorde. Ganhou muito dinheiro, que gastou no pagamento dos pontos de prostituição e em heroína, consumida por quase todos os travestis brasileiros para suportar o frio noturno vestindo só calcinha e um casaco de pele sintética.³² Infectada pelo vírus HIV, Fernanda gozava do regime de semiliberdade e trabalhava na própria editora de Renato Curcio, até conseguir fugir da cadeia e ser expatriada, depois de recapturada pela polícia italiana. O travestismo brasileiro exilado na Europa deixou pegadas também na música popular. Em 1999, o cantor inglês Sting incluiu em seu novo álbum musical

uma canção homenageando os travestis brasileiros, conhecidos durante as filmagens de um documentário sobre eles, realizado por sua mulher, em Paris.³³ Nome da canção: “Tomorrow We’ll See”: amanhã, veremos...

Coisa que já se viu também no passado, a considerar os indícios anteriores de travestis brasileiros aportando na Europa. Há, sobretudo, um curioso relato divulgado, com foto ilustrativa, nas publicações do antigo Instituto para Ciências Sexuais (Institut für Sexualwissenschaft), do dr. Magnus Hirschfeld, destruído pelos nazistas em Berlim, no ano de 1933. Trata-se do caso de um jovem brasileiro travestido que se apaixonou por um professor alemão, em Paris. De lá, viajaram juntos para a Alemanha, onde ficaram oficialmente noivos. Mas a dona da hospedaria desconfiou da história e denunciou a noiva. Quando o médico da polícia entrou no quarto para realizar o exame de perícia, a noiva brasileira ingeriu veneno, diante dele, e morreu. Isso aconteceu aparentemente no começo do século xx.³⁴

Parte VIII

Paraíso perdido, Paraíso reencontrado

Eliminarás a doença e o bário

Restará o deleite dos homens

Porque foste o andrógino

Oswald de Andrade, “Episódio” (1946)

38. As peripécias do corpo

No Carnaval de 1984, desembarcou no Rio de Janeiro um voo charter fretado pela agência americana Slander's Gay, com 370 turistas, direto dos Estados Unidos. Discretamente, certo jornal brasileiro manifestou pânico por causa da presença dos americanos — fato inédito, já que gringos endinheirados sempre gozaram de grande prestígio, sem distinção, entre héteros e homos locais. Casualmente ou não, um dos bailes gueis mais luxuosos do Rio de Janeiro ostentava, em inglês, seu nome que, naquele contexto, poderia soar arrepiante: *The Gay After*. Entre os dois fatos, na verdade, havia uma sutil ilação: tratava-se do primeiro Carnaval brasileiro após a chegada oficial da aids ao país — daí a referência, com toques de humor politicamente incorreto, ao então famoso filme sobre uma explosão nuclear generalizada, *The Day After* [O dia seguinte].

De fato, em junho de 1983, os jornais brasileiros tinham se enchido de manchetes espalhafatosas sobre a morte de Markito, um dos maiores nomes da alta-costura do país. Idade: 31 anos. Causa mortis: a então quase desconhecida e letal aids (síndrome de imunodeficiência adquirida), que vinha atingindo sobretudo homossexuais do sexo masculino, nos Estados Unidos e na Europa. A partir daí, essa doença, considerada predominantemente americana e rica, invadiu com sensacionalismo os meios de comunicação e o cotidiano dos homossexuais brasileiros. Os jornais

especulavam sobre o “câncer guei” (por causa do sarcoma de Kaposi) ou, simplesmente, “peste guei”, já que a doença vinha atacando sobretudo homossexuais no mundo todo. Conta-se que alguns fregueses de Markito se recusaram a usar roupas feitas por ele com receio de contrair a doença. Houve pânico no gueto. Em São Paulo, noticiou-se que um casal de bichas se suicidara por medo da aids. Depois de uma entrevista publicada na imprensa, a dra. Valéria Petri, especialista em dermatologia, passou a receber uma média diária de duzentos telefonemas locais e interurbanos, com gente aflita pedindo informações sobre a doença. Não demorou, surgiram mais dois casos de aids em São Paulo, onde Markito morava. Um mês depois, já havia oito casos em todo o estado, com três óbitos. Descobriu-se que, na verdade, a doença já começara a fazer vítimas brasileiras desde 1982, sem que os óbitos tivessem atraído atenção pública. Em sua maioria, os doentes (todos homossexuais) tinham passado por Nova York. Pressionada por membros da comunidade guei, a Secretaria de Saúde de São Paulo — até então o único estado, no país, a apresentar casos de aids — apelou para o ministério em Brasília. Respostas evasivas: ninguém sabia de nada.

Nas farmácias, aumentou brutalmente a venda de medicamentos para reforçar as defesas orgânicas. Entre os homossexuais, a monogamia começou a ser indicada como a única possibilidade de sobrevivência — e com ela, de certo modo, a volta ao enrustimento. Mas os boatos continuaram. A revista *IstoÉ* publicou a notícia de que o famoso diretor de cinema Glauber Rocha, misteriosamente falecido em agosto de 1981, teria na verdade sido a primeira vítima brasileira da aids. No incerto diagnóstico de sua doença fatal, que apontou primeiro tuberculose, depois câncer e por fim septicemia, alguns médicos tenderiam a incluir, por causa dos sintomas, a *pneumocystis carinii* — típica pneumonia associada à aids.¹ Os remanescentes do desestruturado Movimento Homossexual se mobilizaram, distribuindo panfletos em saunas e boates da cena guei. Mas como fazer para atingir aquele grande número de homossexuais fora do gueto, quer dizer, estatisticamente invisíveis? Além de exigir que, dentro do estado de São Paulo, os casos de aids fossem reportados ao Sistema de Vigilância Epidemiológica, a Secretaria de Saúde montou e instalou, já em 1983, um programa para diagnóstico, controle e tratamento da

doença. E colocou uma linha telefônica à disposição da população, para informações.

Enquanto isso, vieram a público as primeiras reações negativas. A revista *Veja*, que nunca escondeu seu ressentimento contra homossexuais, ironizou o aparato antiaids montado pela Secretaria de Saúde de São Paulo, argumentando que as “doenças da pobreza” é que deveriam ter atendimento prioritário no país; e concluiu dizendo que um centro de atendimento para aids seria “mais adequado a Nova York do que a São Paulo”, onde “está tão deslocado quanto um serviço público de implantação de pontes de safena na área seca, pobre e faminta do Nordeste”.² Houve resistências dentro da própria comunidade médico-acadêmica, que protestou perante a Secretaria de Saúde, utilizando argumentos também relacionados com prioridades num país pobre. E até mesmo do Ministério da Saúde, em Brasília, chegaram pressões contra “esse luxo” de despender tempo e dinheiro numa doença que atingia tão poucas pessoas. No Recife, muitos muros apareceram pichados com dizeres como: “Viadagem dá câncer”, “Aids é câncer de bicha”, “Cuidado! Risco de bicha”, “Viva a família” etc.

Em outubro de 1983, já eram treze os casos de doentes de aids em São Paulo, com nove mortes. Começaram a aparecer casos em outros estados brasileiros. Houve inclusive notícias de doze casos no Uruguai — cinco deles com passagens periódicas por São Paulo, antes da doença. Em abril de 1984, um simpósio médico manifestou preocupação diante do aumento acelerado de casos em São Paulo, onde a aids atingiu inclusive duas mulheres de prática heterossexual e sete homens de prática bissexual. Nesse mês, se contaram 43 casos paulistas (dos quais vinte óbitos), perfazendo um total de setenta casos comprovados em todo o país. Então já havia casos procedentes de todas as camadas da população, desde proletários até burgueses. As autoridades na área de saúde passaram a apelar para que grupos de risco (homens de prática homossexual e usuários de drogas injetáveis) se abstivessem de doar sangue. Tornou-se impossível conseguir ligação para o telefone de informações sobre aids que a Secretaria de Saúde de São Paulo colocou ao alcance do público.

No começo de 1985, registrava-se um caso novo por dia, em todo o Brasil, com quatro mortos por semana, sobretudo no eixo Rio-São Paulo. Quase

todos os estados brasileiros foram atingidos. Em apenas dois meses, ocorreram mais vítimas do que em todo o ano de 1983. Os especialistas já davam como certo que o vírus não era mais importado. Teria se aclimatado no Brasil, onde estaria se desenvolvendo rapidamente. Em agosto de 1985, registrou-se um número recorde de 34 novos casos, só em São Paulo. O Brasil foi considerado então o quarto país do mundo com maior número de doentes de aids, logo após a França, o Haiti e os Estados Unidos. Morreu o primeiro bebê brasileiro a nascer com aids, no Rio de Janeiro, onde também se constatou que uma porcentagem assustadora do sangue comercializado pelos bancos de sangue apresentou reação positiva no teste anti-HIV — o que significava que alguns doadores desconheciam estar infectados com o vírus da aids, recém-descoberto e então denominado HTLV-3. Em Brasília, o Ministério da Saúde determinou a suspensão nacional da distribuição de gamaglobulina (produto usado justamente para aumentar a resistência orgânica), depois que testes levantaram suspeita de contaminação. Em Santos, morreu de aids um portuário que era doador regular de sangue para bancos da região. Tentou-se em vão descobrir os hospitais que teriam recebido seu plasma sanguíneo. Por falta de informação, foi diminuindo sensivelmente o número de doadores de sangue, receosos de contrair aids por agulhas. Os hospitais fizeram apelo ao público, solicitando doadores. A mídia, que com sua inata vocação sensacionalista tinha incentivado o alarmismo, agora tentava conter o pânico, a partir de apelos das autoridades de Brasília.

Enquanto isso, aumentou o número de hemofílicos doentes de aids, por receberem sangue contaminado, e de mulheres heterossexuais. A doença começou a extrapolar as fronteiras dos grupos de risco. Uma pesquisa revelou que 2,6% das prostitutas de luxo da cidade de São Paulo estavam infectadas. Os hospitais particulares conveniados com o Inamps recusavam-se sistematicamente a receber pacientes até com simples suspeitas de aids, alegando que com isso afugentariam seus pacientes e, inclusive, os funcionários amedrontados. A verdade é que, por precisarem de salas e cuidados especiais, os doentes de aids não eram considerados lucrativos pelos hospitais. Com isso, frequentemente esses enfermos corriam de hospital em

hospital, tratados quase como indigentes e rejeitados, mesmo quando apresentavam toda a documentação previdenciária regularizada.

Em agosto de 1985, causou escândalo o caso de um jovem carteiro acometido de aids e já agonizante, que ficou exposto no saguão do Hospital das Clínicas de São Paulo até seus parentes conseguirem uma vaga na internação. Como, na época, esse era um dos poucos hospitais públicos que aceitavam vítimas da doença, as disputadas vagas só eram possíveis depois que um leito era desocupado por óbito. Enquanto isso, o Ministério da Previdência Social se arrastou, por meses a fio, sem solucionar o problema. Na mesma época, surgiram os primeiros casos de aids em presídios do estado de São Paulo. Mas exames médicos dos presidiários em massa não confirmaram as suspeitas de que haveria um grave foco da doença no Complexo Prisional do Carandiru, na capital. Em compensação, detectaram-se anticorpos ao vírus da aids em duas faxineiras do setor de moléstias infecciosas do Hospital das Clínicas. Ocorreu um festival de chutes alarmistas: um médico estimou que haveria 150 mil homossexuais contaminados na cidade de São Paulo, sem incluir aí um número desconhecido de bissexuais. Outro médico garantiu que já seria de 1 milhão o número de pessoas infectadas pelo vírus em todo o país.

No gueto homossexual, havia um silêncio cada vez mais pesado. A vida noturna se esvaziou nas cidades mais atingidas, como São Paulo. As saunas gueis foram fechando ou mudando de ramo. As saunas mistas começaram a apresentar aos clientes os resultados dos testes anti-HIV de suas funcionárias — e até seus anúncios aludiam a essa garantia de bom serviço. Michês, travestis e prostitutas começaram a perder seus clientes. Em consequência, falou-se que já vinham aumentando a criminalidade e o índice de miseráveis na cidade de São Paulo. Em outubro de 1985, explodiu a bomba: Rock Hudson, astro de Hollywood e símbolo sexual cobiçado por nove entre dez mulheres do mundo, faleceu de aids, depois de insistentes boatos sobre sua doença.³ Antes, revelara sua homossexualidade até então camuflada. No Brasil também foram morrendo pessoas famosas, sobretudo no meio teatral. Em suas páginas, a *Veja* discutiu o clima de pânico e ostentou a manchete: “A síndrome na ribalta”, aludindo às recentes mortes do diretor teatral Luiz

Roberto Galizia e do cenógrafo Flávio Império. Mas o quadro assustava de fato, e o medo era real. Assim narrou o ator Sérgio Mamberti, ao visitar Flávio Império no hospital: “Tínhamos que vê-lo através de uma espécie de janela envidraçada ou por uma fresta da porta, o que [...] era dramático”.⁴ Nas cidades mais atingidas, as ruas outrora pródigas em paqueras homossexuais ostentavam olhares amedrontados e enviesados. No final do inverno de 1985, o Brasil já contava mais de quatrocentos casos registrados de pessoas infectadas pelo vírus da aids, com duzentos óbitos. Três quartos dos casos ocorreram no estado de São Paulo. Havia sim um clima de *gay after*.

39. *In peste veritas*

Num instigante ensaio, escrito em 1933, o grande poeta francês Antonin Artaud analisava as várias pestes que assolaram o mundo desde a Idade Média até o século XIX, como tendo um efeito de catarse, num contexto de cataclismos políticos e naturais — fossem quedas ou mortes de reis, terremotos ou êxodos de judeus. Segundo ele, o vírus não explicaria inteiramente a origem da peste, já que comporia apenas um aspecto da respectiva doença. Assim, a peste seria um fenômeno mais amplo, com uma fisionomia misteriosa, provavelmente ligada a energias cósmicas. Artaud apontava como evidência de sua hipótese o fato de que, historicamente, determinadas pessoas (os devassos, por exemplo) não apanharam a peste mesmo após orgias em meio aos cadáveres. Enquanto isso, pessoas aparentemente sadias e moralmente puritanas eram subitamente acometidas e caíam mortas.

Assim também, a peste oriental da Idade Média irrompeu de forma inesperada em aglomerados humanos distantes e avessos ao contato com o Oriente; e a peste egípcia do século XIX dizimou conventos, escolas, prisões e palácios, apesar de estarem esses núcleos fortemente protegidos contra influências externas.¹ Embora polêmico, o ensaio de Artaud é relevante em particular quando adiciona à peste certas características do teatro — e *teatro*, aqui, no sentido artaudiano de *deflagração da verdade*, num momento de

crise em que todas as barreiras se levantam e entra em cena apenas a gratuidade do gesto humano movido pelo absolutismo de suas motivações interiores, do seu *mistério pessoal*. A peste brotaria então como esse raro momento de verdade, simplesmente porque faz cair por terra as motivações racionais/morais, quando entra em cena o delírio/paroxismo deflagrado pelo pânico. Não se trata aqui daquela romantização da demência, que Susan Sontag acusa no gosto contemporâneo pelo comportamento irracional e bárbaro.² Artaud apenas constata como a peste é aquele momento da verdade em que “os conflitos em nós adormecidos nos são restituídos com todas as suas forças”.³ Ocorrem então “atos por natureza hostis à vida das sociedades”, justamente porque se liberou o inconsciente comprimido, esse lado sombrio de coletividades domesticadas (ou dopadas), tais como as sociedades modernas. Nesse sentido a peste transforma-se num fenômeno de catarse coletiva. Perigoso, mas profundamente revelador. Porque, como dizia Susan Sontag, “toda sociedade [...] precisa identificar uma determinada doença com o próprio mal, uma doença que torne culpadas as suas vítimas”.⁴

Não por acaso a epidemia da aids foi de imediato associada à peste. No decorrer da história, o imaginário coletivo sempre encarou as doenças de massa como castigos impostos. Tal ideia caiu como uma luva no caso da aids. Seu advento propiciou, na contemporaneidade, esse raro momento de *peste* que derruba as máscaras. Os fenômenos sociais aparentemente novos que a acompanharam constituem, na verdade, apenas a revelação de algo que sempre esteve lá, de modo latente, mas rigorosamente camuflado. A aids nada criou. Ela exacerbou elementos que as convenções sociomorais não deixaram aflorar à luz do dia. *In peste veritas*: na peste, o momento da verdade. Esse é, para mim, um importantíssimo dado que independe de vacinas ou remédios para ser erradicado, já que se refere a uma outra doença — mais sutil, menos física. A violência do vírus da aids tornou-se mais assustadora graças à violência desse outro vírus do obscurantismo, presente em nossos empresários morais — sejam eles representantes das igrejas ou líderes políticos.

Por força do mistério que as envolve, as doenças desconhecidas tendem a provocar interpretações que são usadas “como metáforas para o que se

considera social ou moralmente errado”.⁵ No caso da aids, acrescenta-se um elemento de culpabilidade/punição — aquele mesmo presente na sífilis e, de certo modo, na tuberculose, caracterizadas como doenças sexuais ou, ainda que indiretamente, ligadas à devassidão. Assim, a rejeição à doença enquanto sujeira (física e moral) expressa-se mediante uma extrema necessidade de purificação. Ainda no século passado, o local onde vivera um tuberculoso só se tornava outra vez habitável depois de ser rigorosamente desinfetado e até mesmo depois de se queimar sua mobília.⁶ Mais ainda com as doenças infecciosas associadas à sexualidade. Como elas remetem à culpa moral, “sempre dão origem ao medo do contágio fácil [...] por meios não venéreos em lugares públicos”.

Assim, no começo do século xx, fantasias fóbicas de transmissão da sífilis fizeram com que, nos Estados Unidos, todas as portas com maçanetas nos navios de guerra fossem removidas e substituídas por portas de vaivém, assim como desapareceram as canecas de metal comuns nos bebedouros públicos.⁷ Nada de novo, portanto, no horror ao contágio pelo vírus da aids, que fez eclodir o puritanismo moral. No contexto do estigma que se criou, “contrair aids equivale precisamente a descobrir [...] que se faz parte de um determinado *grupo de risco*, uma comunidade de párias”.⁸ Ou seja, a ideia de punição ligada ao sexo é aqui bastante relevante, sobretudo porque de início, no Ocidente, a doença física da aids ficou diretamente associada à “doença moral” da homossexualidade, no entender de tantos conservadores contemporâneos. Considerado desregrado, perigoso e anormal, o “comportamento que produz a aids é encarado como [...] irresponsabilidade, delinquência — o doente é viciado em substâncias ilegais, ou sua sexualidade é considerada divergente”.⁹

Em resumo, salvo prova em contrário, o doente de aids era culpado de sua doença. Se diante da fatalidade do câncer as pessoas sadias sentiam pena, em relação à aids elas tendiam a sentir raiva, a partir de um julgamento moral que a via como *doença do corpo* resultante de uma *alma conspurcada*. Criou-se então certa mitologia que, infelizmente, tendeu a se cristalizar em forma de arquétipo coletivo: *a aids é obscena*. A partir daí, a doença ficou sujeita às mais diversas formas de manipulação. Ela pôde se tornar o bode expiatório de

determinadas fobias — o pânico à morte, por exemplo — em associação à homofobia, tal como os judeus e negros foram ou têm sido pretexto para exorcizar outras fobias coletivas, associadas à guerra e ao desemprego. Quando da peste de 1347, na Europa, ocorreram paralelamente massacres sem precedentes de judeus, logo interrompidos quando a peste desapareceu.¹⁰ Mas a aids foi também utilizada para reforçar sistemas políticos ou morais — como o núcleo familiar-monogâmico — ameaçados nas sociedades consideradas permissivas. O psicanalista alemão Wilhelm Reich considerava que “o medo irracional da sífilis era uma das maiores fontes do pensamento político nacional-socialista e do seu antissemitismo”.¹¹ E a saúde pôde se tornar pretexto ainda maior para legitimar prescrições morais. No período de disseminação da sífilis em território europeu, essa doença serviu para reprimir até mesmo a masturbação (acusada de criar problemas nos órgãos sexuais e intestinos, assim como de debilitar as faculdades intelectuais).

Algo semelhante aconteceu em relação à aids. Nos anos 1980, os jornais publicaram a opinião do então professor de infectologia da Faculdade de Medicina da USP, dr. Ricardo Veronesi, segundo o qual, “em termos de saúde pública, o direito deles [os homossexuais] vai até o ponto de não interferir no direito dos outros”.¹² É claro que, manhosamente, não se explicitava quais seriam esses direitos: brandia-se a autoridade sanitária para propor um basta nos “direitos dos homossexuais”. Em nome do mesmo argumento da saúde pública, médicos sugeriram, no Rio de Janeiro e em São Paulo, “medidas coercitivas” e de “vigilância sanitária”, tais como fechar saunas de frequência homossexual e proibir a realização de bailes gueis durante o Carnaval carioca. (Atenção, as providências solicitadas não abrangiam nem saunas mistas, que tantas vezes não passam de prostíbulos disfarçados, nem bailes carnavalescos heterossexuais, onde acontece de tudo.) No Recife, aliás, autoridades chegaram a mencionar, no mesmo período, a eventualidade de se proibir a presença de homossexuais americanos e do Sul do país no Carnaval local. A ameaça moral, disfarçada como defesa dos direitos da *maioria*, acendeu o pavio da repressão — que eclodiu em casos bem concretos, como se vai ver mais adiante. Nesse sentido, o desejo acabou sendo muito mais ameaçado pelas correntes de repressão — que se seguem às doenças

metaforizantes do pecado e da culpa — do que pelas doenças em si.

De fato, o terrorismo instaurado pelos empresários morais difundiu a aids como a *peste guei*, ao estabelecer metáforas entre a prática homossexual e a doença letal. Daí, bastou um passo para associar a homossexualidade com o mal. E isso de fato ocorreu. A constatação de que o vírus da aids se disseminou de início com tanta força entre os haitianos podia ser explicada, segundo uma teoria anunciada pela revista *Planeta*, na década de 1980, pelo fato de que o Haiti seria — com suas práticas mágicas do vodu — “um portão natural através do qual essa força [maligna] teria entrado no mundo”. Por que o vírus se disseminou também entre homossexuais? Porque, tanto quanto nas magias dos haitianos, haveria nos homossexuais a “tendência [...] de invocar as forças do mal”. Estar possuído por um espírito vodu, como diz o artigo, “não é muito diferente de estar possuído pelo tipo de lascívia que compele alguém a entrar numa sauna gay e ter dúzias de encontros sexuais em uma única noite”.¹³ Como se vê, a homofobia foi reforçada por novos elementos mistificadores e irracionais, particularmente perigosos quando se conclui que, para defender-se do mal e da morte, é válido falar em legítima defesa. Assim, o argumento da saúde pública, tal como brandido pela autoridade médica, estaria apelando para uma prioridade do tipo “os fins justificam os meios”. E, historicamente, nós sabemos aonde isso pode levar.

Acredito também que muito do pânico (sexual?) frente à aids estava relacionado com antigas culpas não resolvidas que, através da condenação do outro (o sujo), buscavam purificar o acusador, num efeito de catarse. Mas a condenação, sejam quais foram seus motivos, teve efeitos de longo alcance. O terrorismo, usado como efficientíssimo instrumento de controle, atingiu as gerações futuras, forjando-lhes uma imagem basicamente negativa da homossexualidade e, por extensão, instaurando novas fobias sexuais. “O que vai acontecer com a vida sexual dos adolescentes?”, perguntava-se justamente o psicólogo Reinaldo Ferreira Ramos, durante um colóquio sobre aids, na década de 1980.

Temerosos de que o retraimento sexual resultante da aids se motivasse em perigosas fantasias mais do que em fatos concretos, certos psicólogos começaram a tratar o medo à aids como uma nova doença, à qual os jovens

ficavam especialmente vulneráveis, por causa de suas naturais inseguranças. Um amigo me contou que, visitando a família no interior do estado de São Paulo, perguntou à sobrinha de nove anos se ela gostava do conjunto musical Menudos. A resposta foi negativa. E por que não? Porque uma amiguinha lhe dissera que os Menudos eram gueis e tinham aids. Pouco depois, quando viam juntos, na TV, um cantor de camisa colorida e gestos exagerados, meu amigo ouviu a garota comentar, com uma careta: “Ih, esse aí tem aids!”. Definitivamente, a aids como metáfora de homossexualidade, instilada nas novas gerações. Na mesma época, num programa televisivo infantil, *Domingo no Parque*, de Silvio Santos, um garoto de uns dez anos participou de um concurso de charadas contando esta: “Por que o papagaio não pega aids?”. Resposta: “Por que só dá o pé”. Silvio Santos elegeu essa a melhor charada da tarde e premiou o menino com um par de tênis...

Em função da aids, a educação homofóbica veio a ter requintes de sadismo. Uma psicóloga amiga me contou de um menino, também nos seus dez anos, cuja mãe descobriu que ele transara com um coleguinha mais velho, possivelmente como passivo. A mulher passou a lhe dizer que ele iria pegar aids. Mais tarde, num consultório terapêutico, o menino atormentava-se porque lhe nascera uma espinha que, segundo ele, já era sintoma da aids. A psicóloga Ana Maria Barbosa, que na década de 1980 acompanhava terapeuticamente doentes de aids, reportou o caso de certa mãe que, ante a morte iminente do filho atacado por essa doença, lhe confidenciou: “Prefiro um filho morto a um filho homossexual”.¹⁴

Quanto ao terrorismo moral, quase todos os dias circulavam na imprensa mensagens implicitamente recriminatórias, quando não de tom francamente repressivo. Em numerosas matérias de capa a respeito da doença, as revistas brasileiras não cansavam de repetir que a única maneira de evitar a aids era sendo monogâmico, quando não deixando de transar inteiramente (leia-se: homem com homem). Pouco se mencionavam as populações africanas devastadas pela aids, graças a contágios de cunho basicamente heterossexual. E menos ainda a notícia então publicada pela revista *Time* de que uma isolada cidadezinha na Flórida de 19 mil habitantes apresentava 46 casos de aids — para grande surpresa da comunidade médica americana. Esse fato chocante

começava a sugerir novas hipóteses para a propagação da doença — pobreza, falta de higiene, má alimentação. Mesmo porque não constava que os habitantes dessa cidade fossem particularmente promíscuos, do ponto de vista sexual. No entanto, eram sempre categóricas as ilações entre aids e promiscuidade — e *promiscuidade* acabava significando, no contexto das notícias, a simples troca de parceiros *fora do sistema conjugal*.

Era também sintomático do controle moral a maneira como se veiculavam detalhadíssimos conselhos de médicos, que às vezes chegavam até a determinar publicamente receituários de como “bem transar”. Um deles chegou a propor, por exemplo, restringir as relações sexuais a um número fechado de conhecidos que se comprometeriam a trocar mutuamente todas as informações sobre sua saúde. Manifestando certeza em terreno cientificamente polêmico, o dr. Ricardo Veronesi indicava, em plena televisão, que a saliva do doente também transmitia o vírus, de modo que um beijo mais profundo na boca seria perigoso. Sequiosa da autoridade médica, a mídia abria espaço para as bravatas mal-humoradas e as generalizações alarmistas desse catedrático em infectologia, para quem “os homossexuais são um perigo de saúde pública, pois 65% são infectados (de aids) e 75% dos casos acontecem em homossexuais”.¹⁵

Para além da arrogância, foi no mínimo pouco científico afirmar com tal precisão a porcentagem de homossexuais infectados pelo vírus HIV num país inteiro; isso significaria desenvolver uma pesquisa extraordinária e impossível, pois nem sequer se conhecia o número exato de homossexuais brasileiros. Com base em tais suposições, em 1985 o dr. Veronesi não temia afirmar que, “na melhor das hipóteses, há 2 milhões de brasileiros portadores do vírus”. E foi mais longe: num simpósio de especialistas, afirmou que a aids iria assumir “características apocalípticas”.¹⁶ Lembrando uma pesquisa que, nesse período, indicava 3% de doadores de sangue contaminados no Rio de Janeiro, ele pontificava, não sem uma ponta de malícia: “Estão morrendo militares. De sargento para baixo, se sabe. De sargento para cima, não se sabe”.¹⁷

Tal alarmismo terrorista mostrava como a ciência não é ingênua nem, muito menos, neutra. Além de reforçarem convenientemente a própria autoridade

médica, tais atitudes faziam desabar sobre os ombros do grupo homossexual uma absurda responsabilidade, em termos de saúde pública. Mas esse não foi um caso isolado. Havia reclamações de que, no Hospital das Clínicas de São Paulo, certos médicos vinham dando tratamento humilhante aos supostos homossexuais (especialmente da periferia), que lá apareciam com sintomas de aids. Uma inconformada enfermeira reportou como os doutores faziam piadas diante dos aterrorizados clientes, dizendo coisas do tipo: “Não andou dando por aí? Agora aguenta!”. Claro, tratava-se de pura paranoia, que deixava clara a fragilidade dos profissionais, mal preparados para cumprir o juramento de Hipócrates. Conheci, na época, mais de uma história de homossexuais que iam ao médico com sintomas variados e saíam de lá com diagnóstico de aids quase fechado, antes mesmo de qualquer exame — só porque desmunhecavam, ou nem isso. Como complemento, muitos desses clientes chegavam a receber sermões moralizadores. Um amigo meu, *ator e solteiro*, ouviu o mesmo diagnóstico do médico, que, aterrorizado, nem sequer o tocou, ao ver uma espinha em seu rosto: era aids. Espero que meu amigo tenha seguido minha sugestão de denunciar tal médico perante o Conselho Regional de Medicina.

Na área de medicina e afins, eclodiram teorias que enfatizavam o lado escabroso da doença e daí inferiam implicações morais. Márcio Bontempo, médico naturalista e alternativo, achava que a aids era *menos* uma patologia infecciosa e *mais* uma doença de autodestruição.¹⁸ O sexólogo Wilson Ribeiro, da Sociedade Brasileira de Psicanálise Dinâmica, acreditava tratar-se tão somente do resultado de uma disfunção da sexualidade, ou seja, a doença seria resultado de uma “deformação, de uma perversão”.¹⁹ Durante o XIX Congresso Brasileiro de Patologia Clínica, em agosto de 1985, o médico João Lélío Mattos Filho foi ainda mais conclusivo, em sua tese de doutoramento, aí comunicada. Bem na tradição dos higienistas, ele demonstrava que os homossexuais eram, sem distinção, portadores de imunodeficiência precoce, daí por que já teriam predisposição à aids e outras doenças venéreas.²⁰ Tal pesquisa, realizada a partir da análise do sangue de cem pessoas (entre doentes de aids, homossexuais sadios e heterossexuais), concluía que a promiscuidade sexual em si mesma trazia um caráter imunodepressor; e, para

explicar por que as prostitutas não eram vítimas da aids, o dr. Mattos Filho anunciava que elas não praticavam o sexo anal tanto quanto os homossexuais — mas, naturalmente, não apresentou pesquisa alguma para confirmar estas duas últimas afirmações (sobre o sexo anal raro entre prostitutas e universal entre homossexuais), tão decisivas para sua conclusão científica.

Considerando que as relações homossexuais são tão antigas quanto a sexualidade, seria de se perguntar por que os seres humanos não apodreceram de doenças venéreas em outras épocas e lugares em que a prática homossexual foi sabidamente privilegiada. Tratava-se, receio eu, da mesma tentativa de encontrar explicações baseadas no argumento da naturalidade (ou não) das práticas sexuais e da inferioridade racial (ou grupal), tão caras a Lombroso e outros doutores do período fascista. A partir dessas inferências morais, o médico Silvano Wendel Neto foi ainda mais longe: citando argumentos do dr. Ricardo Veronesi, ele empregava uma típica linguagem de guerra para propor o “combate à promiscuidade sexual”, pois a aids “vencerá a briga se medidas profiláticas efetivas não forem executadas imediatamente. *Todas* elas são válidas no momento”.²¹ Não ficava clara a ênfase em *todas*, mas muita gente poderia interpretar de maneira bem concreta e direta, ante o tom combativo dos argumentos citados. Assim entendeu o então radialista Afanásio Jazadji: em seu programa radifônico, campeão de audiência, que diariamente empestava de fascismo a periferia de São Paulo, não media palavras. Propunha que:

os homossexuais, essas lésbicas, esses pederastas sejam isolados, alijados [da sociedade, pois] essa bicharada anda agora com essa peste matando pessoas. Como anormais que são, devem ficar confinados não sei lá onde. [...] Lamentavelmente, nosso Brasil está em terceiro lugar nessa “peste gay”, nessa doença que mata. Então, tem que se isolar esses canalhas. Eles estão no governo, aqui, ali, em toda parte. São um perigo à saúde pública. Se você tomar um cafezinho no bar, numa xícara usada por eles, você irá contrair a doença. Eles têm que ser isolados da comunidade.

E Afanásio terminava com esta perigosa incitação a todos e qualquer um: “Vamos torcer para que algum homem com H maiúsculo tome providências, porque está tudo pervertido”.²²

Corria 1985 e a proposta de Afanásio foi amplamente divulgada, suscitando indignação e pasmo. Ainda assim, algumas semanas depois, Fernando

Henrique Cardoso, então candidato (autoproclamado progressista) à prefeitura de São Paulo, foi caçar votos no programa do mesmo Afanásio, tendo conversado muito amigavelmente com ele e recebido seu inteiro apoio. Não, não se pode falar em mera omissão... O cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, d. Eugênio Sales, um dos pilares do conservadorismo nacional, não se omitiu. Em seu programa radiofônico semanal *A Voz do Pastor*, ele reclamou mais uma vez dos tempos modernos (nudismo, liberação sexual, imoralidade nas telenovelas, mulheres jovens com virgindade perdida) e atribuiu a propagação da aids à natureza que “violentada, vinga-se e quando o faz é terrível”. Em tom apocalíptico dos tempos da peste medieval, afirmou que a aids “cai como um raio na humanidade”, de modo que a consciência dos indivíduos era sacudida pelo pavor, levando-os “a uma moralização forçada”. Chamando a aids de “chicote que acorda os recalcitrantes”, d. Eugênio conclamava os cristãos a aproveitar a circunstância e se organizar para a luta contra a imoralidade. E concluía ele também com uma velada incitação: “A sociedade seria melhor se houvesse menos covardia dos bons”.²³

A cruzada de moralização passou a funcionar como um rastilho de pólvora. O mais importante jornal de Salvador, *A Tarde*, propôs repetidamente, e em várias de suas colunas, o extermínio dos homossexuais — depois que seu secretário de redação proibiu, em portaria expressa, noticiar qualquer evento relativo aos movimentos gueis de liberação. A propósito da aids, um editorialista de *A Tarde* afirmava, curto e grosso: “Quando houve a *peste suína* no Brasil, a solução foi a erradicação completa dos porcos ameaçados de contágio. Portanto, a solução tem que ser a mesma: erradicação dos elementos que podem transmitir a *peste guei*”.²⁴ No mesmo jornal, a coluna de José Augusto Bebert, líder do Grupo Machão da Bahia (provável provocação ao Grupo Gay da Bahia), comunicava que “matar veados não é homicídio, é caçada...”.²⁵ Apenas brincadeira inconsequente de machão? Não posso acreditar.

Em maio de 1985, os jornais reportaram que, na periferia de São Paulo, um rapaz, talvez de vida suspeita, foi ao bar onde regularmente se encontrava com colegas do bairro. Para sua surpresa, naquela noite eles o cercaram: “Sai

daqui, seu viado. Você quer nos passar sua doença?”. Isso dito, começaram a espancá-lo e com tal violência que o deixaram com alguns dentes e um braço quebrados.²⁶ Também não foi brincadeira o que vi, certa noite, no centro de São Paulo, quando um travesti negro, muito jovem e pobre, vestido com uma minúscula minissaia, foi vaiado por onde passava — o que seria bastante raro antes da aids. Ouvi alguns lixeiros gritando logo que o travesti cruzou com eles: “Cai fora, satanás! Sai pra lá, peste guei!”. (Ao que o travesti, sem se deter, respondeu: “Sou peste guei mas não fico catando lixo...”). Também não foi brincadeira o que um amigo meu testemunhou, num ônibus da periferia de São Paulo: recusando-se a se sentar num banco de onde dois delicados rapazes tinham acabado de se levantar, um homem alertou o outro: “Não senta aí que você pega aids”.

Em meados da década de 1980, os jornais reportavam que até certos farmacêuticos estavam se recusando a aplicar injeção em homens efeminados — com medo de pegar a doença. E, em Santos, dentistas estariam se recusando a atender supostos homossexuais e hemofílicos, também por receio de contrair o vírus. Em se tratando de preconceito e irracionalidade, criou-se então um efeito de bola de neve. Na parede de um banheiro público, vi o seguinte grafite: “Se quiser comer cu de bicha, primeiro faça seguro de vida”. Notícias de jornal: no ermo garimpo de Serra Pelada, no Pará, oitenta garimpeiros considerados homossexuais tiveram seus cabelos, sobrancelhas e cílios cortados ou raspados; depois, foram retirados à força do local, enfiados em dois caminhões que ostentavam a faixa “Transporte Gay”, e deixados em plena Transamazônica, no meio da selva. Isso aconteceu a pedido das autoridades locais (inclusive a Associação de Garimpeiros), alguns dias após uma palestra sobre aids realizada no garimpo.²⁷

Em Araguari, Minas Gerais, o cabeleireiro Evaldo Marques, com reputação de homossexual na cidade, passou a ser vítima de boatos, logo que apresentou sintomas de aids, em meados de 1985. Dizia-se que ele estaria lambendo frutas, nas feiras livres, só para contaminá-las, e nadando na piscina do clube com o intuito de propagar a doença pela água. Os boatos resultaram num abaixo-assinado sugerido pelo secretário de Saúde local, exigindo que o cabeleireiro fosse legalmente impedido de andar pelas ruas da

cidade. O próprio promotor de Justiça solicitou a presença de policiais, que entraram à força na casa de Evaldo e o meteram numa ambulância, levando-o para um hospital na vizinha Uberlândia. Depois de receber alta, Evaldo teve dificuldade em voltar a Araguari, onde até os hotéis se recusavam a recebê-lo. “Se ele aparecer lá vai ser queimado vivo”, disse o delegado regional.²⁸ Consultado sobre o caso, um advogado da própria Organização dos Advogados do Brasil (OAB) manifestou-se favorável ao uso da força, por entender que estava em risco a saúde pública, em se tratando de doença contagiosa. Segundo ele, tal contingência estaria prevista na Constituição brasileira.

Enquanto isso, em São Paulo, quase cinquenta doentes de aids eram obrigados a ficar em suas casas, porque os hospitais se recusavam a oferecer novos leitos que cobrissem o crescente déficit de vagas para infectados. Não me consta que algum membro da OAB, preocupado com a saúde da população, tivesse então invocado a Constituição contra os donos de hospitais, nem lhes tenha feito ameaças de fogueira, como no episódio do cabeleireiro Evaldo. Eram os tempos em que corriam no Brasil piadinhas como esta: “Qual a diferença entre mal de Chagas e aids?”. Resposta: “Mal de Chagas se pega com barbeiro, aids com cabeleireiro”. Assim, com tal profusão de humor, não é de admirar que muitos salões de cabeleireiros estivessem fechando as portas; as freguesas temiam pegar aids nos copos e até nos pentes ali usados. Coisa de dona de casa burra e antiquada? Não tenho tanta certeza. Numa entrevista à imprensa, em 1985, o grupo roqueiro Ultraje a Rigor, constituído por rapazes de classe média paulistana, oscilando entre vinte e trinta anos de idade, manifestava-se contra “esse negócio de homem usar brinquinho e beijar homem”.²⁹ Membros de uma das bandas roqueiras mais prestigiadas na época, eles não pareciam gostar muito de *viados*: “Difícil ver um leão, um canarinho ou um urso viado; já o que tem de cachorro viado...”, ironizava um dos integrantes do grupo, acrescentando que “a aids veio para acabar com a viadagem”. Ao que um outro rematava: “Viado devia ser camicase”.*

Mas, em tempos de aids, além dos roqueiros, outros setores do machismo nacional começaram a apresentar inusitados sistemas de defesa. Ante a

escassez de doadores, um grupo de alunos da Academia de Polícia Civil de São Paulo foi doar sangue (supondo-se que não pertencessem aos grupos de risco...). Quando inquirido pelo repórter, um dos recrutas protestou: “Não tenho medo de aids!” — o que me parecia uma variação, adaptada às circunstâncias, do velho “tá pensando que não sou macho?”. E até nossos presídios, que no final das contas poderiam, por sua violência, figurar como reduto do machismo nacional, passaram a ser publicamente defendidos da acusação de promiscuidade sexual — entre homens. Talvez preocupadas em contestar as suspeitas de aids nas prisões estaduais, as autoridades da área tentaram minimizar a incidência de relações homossexuais em seu interior. Mas o diretor da Casa de Detenção de São Paulo se contradisse ao declarar pelos jornais que, para evitar uma epidemia no local, vinha se instaurando severa vigilância contra o homossexualismo, pelo menos nos pavilhões mais acessíveis. Em todo caso, os jornais contavam que, dentro dos presídios, já não se dizia nem mesmo “bom dia” para bicha, considerando-se *bicha*, evidentemente, apenas aquele que desmunheca e/ou dá. Talvez por isso, nas fichas médicas dos primeiros trezentos presidiários examinados na Casa de Detenção, apenas dois foram registrados como homossexuais.

Ante as dúvidas que assaltavam as mentes, sobretudo depois que o galã machão Rock Hudson morreu de aids, o melhor era garantir a reputação — ou o emprego. Assim, muitos homens começaram a ostentar atestados de que não tinham a doença. Sorridente, o cabeleireiro Rudy apareceu na revista *Veja* mostrando o resultado negativo de seu teste anti-HIV. Mas havia outras formas de atestado. Nas bancas, grandes cartazes da revista *Capricho* anunciavam: “Cauby Peixoto desabafa: ‘Não estou com aids’” — o que equivalia a um comunicado público e uma resposta compulsória, para reafirmar virilidades suspeitosas.

É verdade que essa necessidade de “apresentar provas” foi imposta inclusive por certa central de boatos — num novo tipo de cobrança. Isso aconteceu com Cazuzza, ex-líder do Barão Vermelho, através de insistentes fofocas, por toda a década de 1980, que o pressionaram a se “confessar” publicamente contaminado pelo vírus HIV, pouco antes de falecer. Já no caso do pintor Darcy Penteado, foi quase maquiavélica a sutileza com que a

revista *Veja* sugeriu o fato: ele estaria recluso em sua casa de praia, muito *deprimido e doente*, escrevendo um livro *sobre aids*. A notícia só insinuava o nome da doença porque, afinal, se tratava de “jornalismo fino”. A seguir, um jornal publicou uma foto de Darcy sorridente, para provar que estava cheio de saúde. O clima de paranoia foi tal que Darcy Penteado se recusou até o fim a confirmar sua doença. Raros amigos foram informados da verdade. Eu próprio só consegui saber da gravidade da sua saúde uma semana antes que ele morresse. Situações semelhantes foram vividas por várias outras personalidades do mundo artístico, como Caetano Veloso e Ney Matogrosso, que chegaram a processar revistas, na década de 1990, por noticiar que estariam contaminados pelo HIV. Nem as mulheres foram poupadas das fofocas jornalísticas, talvez porque vivessem em meios suspeitos. Durante meses, a atriz Natália do Vale enfrentou a mesma onda de boatos afirmando que ela se encontrava secretamente hospitalizada com aids, afinal nunca confirmada.

A ideia dos certificados se disseminou em outras áreas, instigando a paranoia e criando um clima de terrorismo branco. Muitas empresas ameaçaram exigir a certidão negativa do referido teste anti-HIV, não só dos seus funcionários, mas até dos candidatos a novos empregos. Claro que esse comprovante de *possível* infecção pelo vírus propunha conotações insuspeitadas: a instauração de uma espécie de passaporte (ou seria salvo-conduto?) para a normalidade. Quem não o ostentasse estaria automaticamente condenado a um tipo de reclusão morna, a um curiosíssimo sistema de confinamento potencial, científico, calado. A mera ausência de prova implicaria o estigma: uma espécie de triângulo rosa mais sutil — mais ao jeitinho brasileiro.

Esse terrorismo branco trouxe outro resultado muito concreto, em termos de violência: de janeiro a agosto de 1985, ocorreram seis casos de suicídio entre doentes de aids em São Paulo. Alguns tinham claros componentes punitivos, como o daquele homem casado, mas de vida homossexual secreta, que ateou fogo ao próprio corpo. Evidentemente, nunca existiram estatísticas disponíveis sobre suicídios de pessoas soropositivas ou com suspeita de aids — levadas à mesma vergonha e desespero. Mas alguns casos chegaram até a

mídia. Em 1987, noticiou-se amplamente a tragédia de um comerciante no interior de São Paulo que, desesperado ante o resultado positivo do seu exame anti-HIV e temendo ter infectado os membros de sua família (a quem doara sangue), envenenou a esposa e os três filhos menores, para depois se enforcar.³⁰ Fatos assim eram apenas a ponta do iceberg. Havia notícias de muitos outros gestos extremos de autodestruição, por pânico da aids, acontecidos longe da mídia. Enquanto isso, gente como o sr. Afanásio Jazadji talvez achasse simplesmente que assim o mundo estava ficando mais limpo, mais tranquilo, mais decente: o admirável mundo novo do fascismo.

* Em setembro de 1999, provando que tudo muda ainda que nada se transforme, Roger, o líder do já apagado Ultraje a Rigor, deixou-se fotografar nu em pelo e com brinquinho na orelha, expondo suas nádegas e medidas genitais para o público da revista guei *G Magazine*. Sem dúvida, a *viadagem* não só se intensificara como podia sustentá-lo com um bom punhado de... reais!

40. Os anos de pânico

“Não posso conter em mim todos os crimes de uma civilização. Seria mais do que injusto.” Essas palavras pronunciadas pela personagem da peça *Eletra com Creta*, de Gerald Thomas, ressoavam profeticamente em meados dos anos 1980. O panorama, que já parecia muito carregado, tornou-se assustador, quando o pânico da aids atingiu seu pico e beirou o incontrollável, até meados dos anos 1990. Uma pesquisa, realizada em 1991, apontava que 71% das pessoas entrevistadas, em todo o Brasil, tinham medo de pegar aids.¹ Na esteira do medo, naturalmente, a prática homossexual aparecia como a grande vilã, ainda quando não explicitamente. De forma às vezes mais direta, às vezes mais sutil, assistiu-se ao curso de uma série de revisões, em todas as frentes, como tentativas ideológicas de “proteger-se” da epidemia da aids combatendo o “vírus” da homossexualidade — num fantástico e alarmante processo de inversão.

Ante o fantasma da morte, elegeu-se um bode expiatório, como sempre acontece nas grandes calamidades públicas e nas fobias daí resultantes. De execrada, a homossexualidade tornou-se maldita. Uma pesquisa realizada pelo Datafolha em 1988 acusava que 60% dos paulistanos entrevistados desaprovavam cenas de relacionamentos homossexuais na TV; a porcentagem subia para 68% entre os homens entrevistados.² Nos consultórios terapêuticos, acentuava-se a incidência da fobia de aids, o novo tipo de

doença que tomava conta da população.³ Era uma amostragem do que ocorria. Um olhar panorâmico sobre esses anos revelava que o pânico explosivo, típico dos períodos de peste, invadiu os mais diversos setores da sociedade, atingindo desde o establishment médico, a Igreja, a política e a mídia até os vários estratos do meio homossexual, indo dos mais públicos até os mais clandestinos.

Lembro do choque que levei quando, em 1987, num banheiro público do Parque da Água Branca, em São Paulo, topei com a frase, escrita na parede: “Contribua para o progresso da humanidade, mate um gay por dia”. Ao lado, uma suástica desenhada. Eu estava sendo entronizado nos novos tempos. De fato, pouco depois recebi cartas anônimas e um telefonema com ameaça de morte, fato que aconteceu também a outros ativistas de direitos homossexuais e artistas conhecidos. Pelos jornais, autoridades da área de saúde faziam ameaças veladas, exigindo “atos enérgicos e normas rigorosas”. O dr. Vicente Amato Neto, então chefe do Departamento de Doenças Infecciosas da Faculdade de Medicina da USP, veio insistentemente a público denunciar o “comportamento indevido” de homossexuais que não demonstravam “qualquer sensibilidade à grandiosidade da desgraça”. Em tom de incitação, acrescentava que, “ao contrário, [eles] confessam que se sentem felizes e orgulhosos ao contribuir para a difusão da virose”. Indignado, o dr. Amato conclamava os órgãos de saúde e higiene para agirem com “a ênfase devida”, ao invés de “apoiar irregularidades, como os atos sexuais anormais e os vícios”. Afinal, “aceitar que cada um tem o direito de fazer o que desejar com o próprio corpo é convicção plena de irresponsabilidade”, dizia ele. E terminava sugerindo ironicamente que se deveria passar o cuidado dos doentes para os defensores desse direito, ou seja, as “organizações de homossexuais, bissexuais e drogados”.⁴

Quase como resposta, autoridades médicas começaram a discutir “providências profiláticas”, entre as quais o fechamento definitivo das saunas em São Paulo. “Se os maiores transmissores da doença se negarem a cooperar, o bom senso manda estipular medidas convenientes”, insistia o dr. Vicente Amato Neto, agora no cargo de chefe da comissão científica do Programa Estadual de Aids. Investido dessa autoridade, ameaçava,

obsessivamente: “Manter uma sauna, onde um indivíduo tem quarenta relações sexuais num dia, não é cooperar”. Tais providências só não se efetivaram, em última análise, graças às infindáveis disputas pelos cargos de comando na área de saúde.

De fato, a fogueira de vaidades ardia intensamente, com profissionais de diferentes áreas médicas se digladiando para controlar os recém-criados programas de combate à doença. Já se podia sentir aí um fenômeno que viria se acentuar ainda mais, com o passar do tempo: disputavam-se o prestígio profissional e a notoriedade na mídia, propiciados pela importância da epidemia. Em 1987, o médico mineiro Aloísio Resende Neves, primo do famoso político Tancredo Neves, enviou às entidades profissionais o seu projeto de uma cirurgia peniana que impedisse a ereção e a ejaculação em homens infectados pelo HIV, “para que não possa[m] contaminar outras pessoas”, pois seria um desrespeito aos direitos humanos, segundo ele, permitir que “a ereção inflame a aids e contamine a humanidade”.⁵

As sugestões radicais do médico Neves fizeram eco em setores imprevistos. De fato, pouco depois, o então arcebispo de Porto Alegre, d. Cláudio Colling, manifestava revolta contra as campanhas de combate à aids — “coisa indecente, falando em coito anal e bucal” — e dizia que diante delas dava “vontade de sair com uma faquinha bem afiada”, certamente para resolver o problema de modo mais direto. E, sem se conter, juntou que às vezes tinha “vontade de ser um Hitler, que capava os bichos e esterilizava as mulheres”.⁶ Até os ateus e anticlericais em pânico batiam nas mesmas surradas teclas. Brandindo o Levítico bíblico e citando a condenação de Sodoma, o jornalista bem-pensante Paulo Francis reclamava, pelos jornais, do dinheiro gasto com a aids — que “aplicassem o mesmo dinheiro e talento na cura do câncer, Alzheimer etc., em que o paciente é vítima e não cúmplice da doença”.⁷ Indignado contra a “letalidade” da sodomia, Paulo Francis, então o jornalista de maior prestígio no país, protestava que as campanhas contra a aids deviam incluir exigência de “abstenção, como se faz com o tabaco”. “Um governo responsável anunciaria os perigos da sodomia *entre homens*” (grifo meu). E, contra todas as evidências científicas, Francis assegurava que “é raríssimo, num ato sexual, mulher contrair aids, ainda que seja sodomizada, porque sua

anatomia tem mais defesas do que a masculina”.⁸ Segundo ele, a aids “sempre é passada por alguém que cometeu ou se submeteu à sodomia masculina [e] traz o vírus de atos sexuais prévios com *sodomitas*”.⁹ (O grifo é para acentuar o termo medieval.) Ao final, Francis acusava os “invertidos” (outro termo antiquado) de cultivar o instinto de morte.¹⁰

Num programa televisivo de Sílvia Poppovic, Jece Valadão vociferava que “homossexualismo é sem-vergonhice”, e quem o pratica é porque não apanhou o suficiente, quando pequeno.¹¹ Chamadas nos jornais aludiam a artistas homossexuais com epítetos maliciosos, tais como “cineasta virulento” ou autor de “poesia em fase terminal”. Um famoso crítico de cinema recriminava um canal de TV por apresentar um filme de temática homossexual, chamando a atenção para “suas responsabilidades em tempos de aids”. A *Veja* aproveitava para tirar uma lasquinha e aterrorizou os leitores ao apresentar, numa capa de 1989, o rosto desfigurado do cantor Cazuza, já muito doente, com a manchete “Uma vítima da aids agoniza em praça pública”.¹² Por todo lado, espoucavam manchetes alarmistas: “País pode ter até 300 mil portadores do vírus”, “Lions alerta para síndrome transmitida por insetos”, “Cresce número de mulheres com aids no país”, “Aids já é a doença que mais mata em SP”. Nos jornais, um leitor exigia que o governo federal criasse locais de confinamento para aidéticos, como medida profilática, “a exemplo do que ocorreu no passado com os leprosos e com os tuberculosos”; e, cinicamente, concluía: “Descaridade? Não, legítima defesa própria da sociedade”. Ao que outro leitor ecoava: “Que todos os desqualificados e descarados homossexuais — vergonha da nossa espécie — sejam segregados da sociedade e agrupados num ermo do qual serão impedidos de sair”. E outro, ainda, aplaudia: “A aids é uma doença fatal, não se pode ficar de braços cruzados, assistindo à progressão da doença”.

Realmente, atitudes foram sendo tomadas. Em 1986, uma bomba explodiu num cinema pornô do centro de São Paulo, após vários telefonemas de ameaça. Um dos dois autores do atentado, frequentador da Igreja Evangélica de Deus, confessou à polícia que tomara aquela atitude para “impedir essa volta aos tempos de Sodoma e Gomorra, que vai levar à condenação eterna”.¹³

O pânico foi bater em âmbitos insuspeitos como o futebol e o rock. De fato, no final de 1987, atendendo a uma recomendação da Federação Internacional de Futebol Associado (Fifa), os jogadores tiveram que começar a usar caneleiras, “como medida preventiva contra a transmissão da aids”. As reclamações vieram não só de vários atletas, que alegaram o desconforto criado com a caneleira, mas de profissionais como o especialista em medicina do esporte Osmar de Oliveira, para quem tal fato “só viria aumentar a fobia que já é grande em relação à doença”.¹⁴ E era verdade, pois o pânico exercia o efeito de uma bola de neve.

Em São João del-Rei, durante um show da turnê nacional do cantor Lobão, em 1987, dois músicos da sua banda de rock foram espancados por um grupo de jovens da cidade, armados de porretes e pedras, aos gritos de: “Cariocas cabeludos, vocês vieram passar aids para as meninas daqui”.¹⁵ Comentando o fato, um deputado evangélico gaúcho ponderou: “Temos que admitir que a maioria dessas pessoas é bem-intencionada e procura reagir contra uma situação de imoralidade”. Na cidade de São Paulo, a academia de musculação Runner permitia que um grupo de atletas fizesse exercícios vestindo camisetas com os dizeres: “Anti-Gay Commander”. Anonimamente, grassavam ameaças concretas, como um comerciante da zona leste de São Paulo que, diante do repórter de uma revista, assim se referia aos travestis: “Para mim, a melhor solução é matar. Não pode machucar, não. Tem de eliminar”.¹⁶

Se muita gente começou a se assustar e protestou contra a barbárie em marcha, houve políticos que aproveitaram a onda. Jânio Quadros, então prefeito de São Paulo, que em sua campanha incluía a moralização sexual do centro da cidade, baixou um decreto proibindo o ingresso de homossexuais na Escola Municipal de Bailados e aconselhando a presença da Guarda Metropolitana, para tanto. “Não permitirei que eles [os homossexuais] contagiem com uma espécie de aids as crianças que ficam por lá”, informou à diretora da escola, que tinha então mil alunos, dentre os quais apenas trinta rapazes.¹⁷ Enquanto isso, nas ruas de São Paulo, a Polícia Civil punha em prática a Operação Tarântula, para prender travestis “por crime de contágio venéreo”, visando diminuir a propagação da aids, pois “os tempos de

Nostradamus estão chegando”, como disse então o delegado Márcio Prudente Cruz, chefe das delegacias regionais.¹⁸

Mesmo reprovando a brutalidade dos métodos policiais, a área jurídica brandia o imbatível argumento das “prioridades da saúde pública”. Celso Bastos, então professor de direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e diretor-geral do Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, acreditava que o Estado tem autoridade para determinar quando os direitos individuais devem ser suspensos “diante de um direito impostergável da sociedade de proteger-se”; de modo que “não apresenta nenhuma ilegalidade a exigência de submissão a testes” em indivíduos suspeitos, mesmo contra sua vontade — desde que seja uma coerção por meios legais.¹⁹ Semelhante raciocínio ocorria entre os militares. Em Brasília, médicos da área militar propunham ao Ministério da Saúde a aplicação obrigatória de testes anti-HIV em turistas, durante o Carnaval, alertando que “pelo menos vinte voos charter estavam previstos para chegar ao Rio de Janeiro, trazendo uma média de 6 mil homossexuais”. Não contentes, as altas autoridades do Exército fizeram distribuir às tropas boletins explicativos sobre a doença, em que faziam exortações para se evitar “qualquer tipo de relação com homossexuais masculinos” e lembravam que “os regulamentos militares proíbem esse tipo de relação”.²⁰

Ao mesmo tempo, várias entidades religiosas começaram a prometer a cura do homossexualismo através de cursos especiais. Em São Paulo, no próprio Hospital Emílio Ribas, principal centro de referência para aids no país, a capelã evangélica Eleny Vassão de Paula tentava colocar em prática sua convicção de que “homossexuais têm cura, é a boa notícia que tenho para lhes dar”. Em seu jornal oficial, a Igreja Universal do Reino de Deus passou a publicar testemunhos regulares de homossexuais “reabilitados”. Entre evangélicos de várias tendências, criou-se uma organização chamada Exodus, especializada em “curar” homossexuais, que realizou seu 3º Encontro Cristão sobre Homossexualismo em 1997.

Em Salvador, como já vimos, um vereador evangélico organizou um centro para “recuperar” homossexuais, onde era proibida até mesmo a formação de grupos, para evitar “conversas vãs”. “Aqui nós ensinamos homem a ser

homem”, dizia ele, e dava como receita uma férrea disciplina, misturada com leitura bíblica e terapia ocupacional.²¹ No estado do Rio de Janeiro, um núcleo de pastores criou um centro para “reverter” a homossexualidade, com métodos semelhantes aos dos Alcoólicos Anônimos, em que o paciente passava por várias etapas, batizadas com nomes bíblicos, até voltar totalmente à prática heterossexual.²² As pressões ficavam, naturalmente, pesadas. Em 1995, um fiel da Igreja Universal do Reino de Deus, temeroso de não suportar suas tentações sexuais, decepou o próprio pênis e, orgulhosamente, afirmou aos jornalistas no hospital: “Fiz como Cristo: derramei sangue por amor à humanidade”.²³ No mesmo ano, o ex-pastor da Igreja Universal do Reino de Deus Mário Justino, homossexual confesso, contou em livro suas aventuras sexuais com outro pastor e como acabou expulso da igreja, depois de confessar-se portador do vírus da aids.²⁴ Também médicos vieram a público garantir que podiam “reverter” homossexuais, com “tratamento progressivo até a heterossexualidade” — apesar de a Organização Mundial da Saúde ter excluído a homossexualidade do seu quadro de doenças. Assim, em Salvador o psiquiatra Ricardo Chequer Chemas afirmava ter obtido sucesso com um composto à base de platina — “substância de ação imunológica” [sic] — no combate aos impulsos homossexuais de 70% dos seus pacientes.²⁵

Os infectados e doentes, naturalmente, viviam o calvário daí resultante. No Hospital Emílio Ribas e em ambulatorios de atendimento a aidéticos, os funcionários faziam greve por melhoria salarial, alegando risco extremo de contaminação.²⁶ Ao mesmo tempo, os convênios de saúde se recusavam a atender pacientes infectados com o vírus HIV, mesmo que já fossem antigos conveniados, o que levou familiares dos doentes a entrarem com inúmeras ações na Justiça. Homossexuais foram dispensados de seus trabalhos, às vezes sem maiores explicações. Em Salvador, causou escândalo o caso de um homossexual de quinze anos, soropositivo, sem destino: o hospital que o tratou queria despachá-lo, mas a família se recusava a recebê-lo de volta, pois estava sendo agredida no bairro e os irmãos mais novos tinham sido expulsos da escola; nem sequer a Fundação de Assistência ao Menor aceitou recebê-lo, com medo de que contaminasse outros internos.²⁷

Em Florianópolis, uma viúva foi expulsa da Assembleia de Deus porque seu filho homossexual apareceu com aids — “uma punição de Deus, por um ato condenado pela Bíblia”, no dizer do pastor da igreja.²⁸ No interior do Paraná, o secretário da Saúde de Morretes, que nem médico era, fez afixar em locais públicos de toda a cidade um edital comunicando a infecção por aids de um vendedor local e solicitando que se evitassem contatos com ele, motivo pelo qual o rapaz passou a sofrer todo tipo de discriminação; um grupo de moradores chegou a solicitar da Secretaria de Saúde que o rapaz fosse proibido de nadar no rio, com receio de contaminação.²⁹ Quando já se multiplicavam os casos de crianças infectadas com o vírus, várias escolas impediram a sua matrícula ou as expulsaram depois de matriculadas, sob pretexto de colocarem em risco a saúde das demais crianças, fato que gerou portarias dos Ministérios da Educação e da Saúde, em 1992, proibindo discriminação escolar de estudantes portadores de HIV.³⁰

Depois de muita hesitação, o Ministério da Saúde criou o Programa Nacional de Prevenção e Controle da Aids. Em meio a tropeços e cabeçadas, que geraram repetidos protestos e pressão dos grupos de ativistas e soropositivos em todo o país, a política de aids abriu-se para várias frentes, muitas vezes corajosamente, organizando grupos de trabalho nos próprios focos críticos de contágio, como locais de prostituição, nas ruas e nos portos, e pontos de consumo de droga injetável. Aliás, com a mesma intenção preventiva, algumas cidades chegaram a organizar a polêmica campanha de troca de seringa de drogados, sempre sob protesto de setores mais conservadores. Aos poucos, o atendimento aos infectados se estendeu pelos estados e cidades mais atingidos e melhorou sua qualidade em todo o país, com distribuição gratuita de um número cada vez maior de medicações. Ainda que discutíveis e nem sempre efetivas, campanhas nacionais passaram a ser realizadas periodicamente, visando a prevenção. As campanhas se tornaram mais cruas, diretas e corajosas, em se tratando de um país católico. Depois de caloroso embate com autoridades religiosas, sobretudo católicas, o tema da camisinha começou a integrar, definitivamente, esses programas de prevenção. Além da sua presença nos anúncios publicitários, os órgãos governamentais da saúde também passaram a distribuí-la, sobretudo em

períodos de Carnaval e para setores considerados estratégicos, como profissionais do sexo.

Seguindo o exemplo dos Estados Unidos e países na Europa ocidental, os serviços de combate à aids aproximaram-se dos grupos de ativismo guei e os integraram como parceiros. Isso permitiu o surgimento de numerosas ONGs trabalhando na área, com um novo perfil de ativismo guei integrado às campanhas antiaids, frequentemente recebendo repasse de verbas de Brasília e das secretarias estaduais e municipais. Entre idas e vindas, cortes de verbas e atraso nas liberações de medicação, a verdade é que a partir de meados da década de 1990 o Brasil passou a ser considerado pela Organização Mundial de Saúde (OMS) um modelo no serviço de tratamento e prevenção à aids em países periféricos — apesar de continuar tendo um dos piores serviços de saúde pública em geral.

O quadro epidêmico assustador começou a reverter, como os estudos médicos mais sérios previram. À medida que diminuía a quantidade de homens homossexuais infectados, foi aumentando rapidamente o número de mulheres heterossexuais soropositivas, em todas as faixas etárias. Se na década de 1980 a proporção era de uma mulher para quarenta homens infectados, o Ministério da Saúde comunicava que, no final da década de 1990, já se chegava a uma mulher para cada dois homens soropositivos.³¹ Segundo o boletim epidemiológico do Ministério da Saúde, emitido em 1999, a situação era preocupante entre as mulheres, pois a incidência média de infectadas, em todo o país, saltou de 2,8 casos por 100 mil habitantes, entre 1987 e 1991, para 12,3 casos por 100 mil habitantes, entre 1993 e 1997. Entre as faixas etárias de quinze e dezenove anos, já havia um número igual de homens e mulheres com HIV.³² Mais ainda: as estatísticas indicavam grande número de mulheres monogâmicas infectadas, conforme alerta dado por Pedro Chequer, chefe do Programa Nacional de DST/Aids, em 1997.³³ Desmoronava assim a fantasia da peste guei. Fenômeno previsível e óbvio, o vírus não manifestava predileções sexuais, atacando indistintamente homos e héteros, para desencanto dos arautos da homofobia.

A generalização da epidemia assustou muitas áreas até então consideradas imunes e certamente as levou a se integrar com afinco numa luta que passou

a ser de todos e não mais dos chamados grupos de risco — velha e perigosa ideia, tão passível de preconceitos, e que também foi por água abaixo. Ficou claro que a humanidade era um único e imenso grupo de risco, coisa jamais colocada em dúvida pelos setores científicos mais realistas. As novas evidências de “heterossexualização” da epidemia também levaram o governo a destinar verbas mais substanciais para os programas de prevenção, agora visando adolescentes e mulheres heterossexuais, os mais atingidos, sobretudo nas populações pobres. Estatísticas de 1997 acusavam que, de cada dez novos casos de aids, nove ocorriam em populações de baixa renda. A mudança de atitude ocorreu com a própria Igreja católica, que só tangencialmente vinha participando do combate à epidemia e insistia, através de porta-vozes mais conservadores, em chamá-la de castigo divino. Assim, a Igreja mudou seu discurso e passou a se engajar de modo mais significativo, chegando inclusive a receber repasses de verbas governamentais da área de saúde.

A partir da segunda metade da década de 1990, com o sucesso da terapia pelo coquetel medicamentoso que combinava vários antirretrovirais, a vida dos infectados melhorou muito, ao mesmo tempo que o número de óbitos diminuiu em 50% — sobretudo depois que as medicações, ainda quando importadas, passaram a ser disponibilizadas gratuitamente nos postos públicos de atendimento à aids. Além disso, as previsões catastróficas da década de 1980 revelaram-se exageradas em outros aspectos. Previra-se então uma hecatombe de proporções apocalípticas, em que 250 milhões de pessoas estariam infectadas, em todo o mundo, no final dos anos 1990. Em 1996, a OMS baixou essa cifra para 41 milhões, ou seja, menos de 20% do previsto.³⁴ Tais correções relativizaram as chamadas “previsões” científicas, tão constantemente brandidas como armas de pressão moralista.

Nem assim o imaginário popular preconceituoso abandonou a conotação exclusivamente homossexual da doença. No final dos anos 1990, ainda eram notórias as piadinhas homossexuais sobre aids e se lançavam hipóteses de infecção para inferir a homossexualidade de alguém. Quando, em 1998, o cantor Milton Nascimento adoeceu e emagreceu misteriosamente, fazia-se presente o subtexto, ventilado mais do que em cochichos: “Será que é bicha?”. No Dia Mundial de Combate à Aids, em 1999, o jornal *A Tarde*, de

Salvador, terminava assim seu editorial: “Reservar uma vaga no cemitério é ser mais realista do que perder dinheiro com coquetéis que embebedam o orçamento familiar e no máximo prorrogam por alguns meses ou semanas o dia fatal dos aidéticos”.³⁵

Enquanto isso, o terrorismo de cunho neonazista começou a tomar corpo, concentrando-se em bairros da periferia de São Paulo e na região do ABC, onde se detectou um grupo denominado White Power.³⁶ Também conhecidos como “carecas do ABC”, eles às vezes se juntavam para atacar pontos de frequência homossexual, como ocorreu em 1996, quando um bar foi depredado em São Paulo e seus clientes agredidos a correntadas, por trinta carecas.³⁷ Tais grupos também modernizaram seus métodos homofóbicos, utilizando inclusive a internet, que permite um confortável anonimato. Em 1997, um estudante da Universidade Federal de Juiz de Fora (só posteriormente descoberto pela polícia) passou a enviar mensagens eletrônicas conclamando para a criação de um grupo de extermínio de homossexuais no Brasil — “bichas preferencialmente da cor negra”. O autor, que assinava Rancora, prometia ajuda e “até dinheiro” para quem integrasse o grupo, e dava indicações precisas sobre como agir — por exemplo, usando capuz, para não ser identificado, e tirando as vísceras da vítima, antes de jogar o corpo num rio, “para o infeliz poder afundar e ninguém encontrá-lo”.³⁸

A partir de 1998, cartazes homofóbicos começaram a ser espalhados nas cidades de São Paulo e Bauru, incitando a população contra o segmento homossexual. Sempre encimado por um logotipo em que a sigla GLS era jogada no lixo, os cartazes acusavam os homossexuais, entre outras coisas, de ter disseminado aids na população, “inclusive através de contato não sexual”. Sua frase refrão era: “Homossexual hoje, aidético amanhã!”. As mesmas referências à responsabilidade dos homossexuais frente à aids pautavam os textos de dois sites criados em 1999, um deles assinado pela assim chamada Frente Anticaos, que se responsabilizava também pela divulgação dos cartazes. Ao fazer tentativas de denúncia contra esse grupo, um ativista de direitos homossexuais passou a receber ameaças de morte por telefone. Os autores do site, um dos quais estudante da Universidade de São Paulo,

assinavam emblematicamente Tom Malthus e Jânio Quadros, conforme se descobriu, pouco depois. No Recife, o departamento de pós-graduação de história da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) foi incendiado e em suas paredes encontraram-se suásticas pichadas, ao lado da frase: “Morte aos judeus, negros e gays.” Na Universidade de Santa Cruz do Sul, no Rio Grande do Sul, foram distribuídos panfletos, assinados por um grupo nacionalista, acusando os homossexuais pela difusão da aids; nas paredes dos banheiros masculinos, deixaram pregado o adesivo: “Mate um homossexual”.³⁹ O auge dos ataques neonazistas ocorreu com a bomba que a polícia desativou na sede paulista da Anistia Internacional, acompanhada de um recado ameaçando quem defendesse “viado, preto e nordestino, estas escórias”.

Quase transformados em alcoses da humanidade, os homossexuais sofreram, sobretudo em sua estrutura emocional, as ressonâncias sociais da aids. O pânico levou muitos deles a recorrer a especialistas terapêuticos, que foram surgindo para atender soropositivos ou não, nas áreas psicológica e de medicina alternativa, como ioga e acupuntura. Relações homossexuais antigas e novas se desfizeram. Casais monogâmicos deixaram de manter relações, ainda que continuassem juntos. E uma grande quantidade de rapazes homossexuais abriu mão, absolutamente, de sua vida sexual, enquanto outros, em grande quantidade, resolveram quebrar o galho com casamentos heterossexuais de última hora.

Também aqui, me parece, a peste fez emergir a verdade. Ou seja: apareceu à luz do dia esse medo subjacente e muito anterior, nunca suficientemente checado nem resolvido, em relação ao próprio prazer e à sua outra face, a morte. Já mencionei antes a possibilidade de que, no tocante à prática homossexual, nosso inconsciente tenha se ressentido de um terror secular, com raízes nas mais antigas interdições, cujos efeitos incessantemente acumulados de geração a geração eclodem no presente, de maneira quase irracional. O medo que tomou conta dos homossexuais brasileiros, em função da aids, veio engrossar esse mesmo pânico secular, que mudou talvez de forma, mas não de qualidade. Doença ainda letal e muito associada à prática

sexual, a aids ameaçou instilar a morte no próprio amor — como outrora a sífilis, que não era tão fulminante. Mais ainda: em se tratando de doença difundida primeiro entre pessoas de prática homossexual, ela parece ter provocado grande dose de autorrejeição ao amor desviante, que passou então a ser metáfora de *território da morte*. Na fantasia culpada, o desvio tornou-se semelhante à morte devastadora: o corpo que me atrai e me dá prazer é o mesmo que me contagia, me adocece, me mata. Um terreno perfeito para todo tipo de autopunição.

Parece difícil escapar de uma grande inquietação diante de doença tão complexa em suas implicações. Mas também parece indiscutível que o pânico autopunitivo mal conseguia esconder um componente básico de culpabilidade. A velha culpa que grassava (por pressões culturais óbvias) entre tantos homossexuais através da aids adquiriu contornos irracionais, em contrapartida ao terrorismo dos empresários morais. Uma carga que desaba a ponto de manietar e imobilizar de modo tão eficaz revela, ao meu ver, uma relação autodestrutiva com seu próprio prazer. A abstinência sexual parece ser um indício de tal hipótese. Esquece-se que nosso desejo constitui um território perfeitamente resgatável, desde que se julgue o prazer como um dado legítimo e necessário em nossas vidas. Por ser filho da fantasia, o desejo é um veio quase inesgotável. Nesse caso, o que nos impediria de adaptá-lo a formas mais profiláticas, mas nem por isso menos sofisticadas, quais sejam, por exemplo, as vertentes voyeurísticas e fetichistas? Ou mesmo uma prática sexual libertada da centralização genital?

Em vez de admitir e praticar um prazer mutante e maleável, muita gente preferiu simplesmente cancelá-lo, fazendo com que a ameaça da doença exercesse o papel de um eficiente superego. O componente autopunitivo ficava implícito justamente no fato de encarar o prazer sempre como uma dívida de outros — seja do parceiro-caso, seja da sociedade-permissiva, seja da medicina-avançada. Mas, pelo fato mesmo de ser “dado”, tratava-se de um prazer cancelável a um mero sinal negativo desses agentes externos. Nesse caso, o prazer nunca foi um espaço conquistado, mas um beneplácito concedido, justamente porque não ocorreu, nem de longe, a saudabilíssima prática da transgressão — e como tal assumida. Por viver um tipo de prazer

outorgado, pode-se dizer que os homossexuais autopunitivos *sofrem* seu próprio prazer — sendo essa a única maneira de se relacionarem com ele. Sobrecarregado com tal componente de punição, compreende-se que seu desejo tenha florescido sempre em meio à maior instabilidade emocional. O instrumento visível de sua punição foi a aids, assim como antes disso foram as circunstâncias familiares ou sociais desfavoráveis e assim como será, num futuro indeterminado, aquela Grande Punição: a morte, de que a aids tornou-se metáfora. Perfeitamente detectáveis, continuavam aí, muito ativos, os antigos componentes punitivos de fundo religioso, nunca abandonados ou superados, em meio a outros ingredientes explosivos, de ordem moral ou religiosa.

Em tom lamentoso, muita gente pensava que a aids destróçou em alguns poucos anos tudo aquilo que os homossexuais levaram décadas para conquistar, seja em espaços geográficos opressivos, como os guetos, seja em espaços interiores rarefeitos pela autorrejeição de sua sexualidade. Tal afirmação trazia implícita a crença de que a aids funcionara como um apocalipse e, por outro lado, que antes dela tínhamos atingido uma fase de real liberação da sexualidade nos anos de permissividade. Não acredito em nenhuma das duas coisas. De um lado, além dos métodos preventivos conhecidos, mais cedo ou mais tarde surgirá algum tipo de cura à aids, mesmo porque nenhum novo vírus foi tão rapidamente desvendado na história da medicina quanto esse — e muitos especialistas mencionavam a possibilidade de ser uma espécie de doença crônica tratável, como um diabetes. Em 2017, começou inclusive a ser distribuído gratuitamente no Brasil o Truvada, medicamento preventivo que já se consumia em outros países, havia vários anos.⁴⁰

Por outro lado, jamais acreditei que a modernidade tenha se caracterizado por uma sexualidade livre de entraves. Sim, é verdade que a aids levou muitos homossexuais a abandonar bares e saunas para encher os consultórios de terapia. Mas também faz sentido o outro lado da moeda. Olhando retrospectivamente, não é falso considerar que a “revolução sexual” do passado mascarou muita angústia de homossexuais que, digamos, teriam começado a frequentar bares e saunas para *não* ir aos consultórios

psicoterapêuticos. Naqueles tempos “liberados”, sua vida sexual pode ter sido mais intensa, mas, nem por isso, menos culpabilizada. Creio até que boa parte deles procurava, na agitada atividade erótica, camuflar seus conflitos interiores (sexuais ou não) jamais resolvidos.

Nesse sentido, acho válido analisar o advento da aids como uma consequência, alegórica ou não, da extrema solidão dos homossexuais em geral. Já a queda ou deficiência imunológica do organismo comporta a ideia de uma abertura absoluta para fora, de modo a destruir todas as barreiras e defesas. A doença seria então o gesto extremo e radical de ser o Outro, quebrando a solidão. Aliás, numa verificação informal em certo hospital de São Paulo, constava que boa parte dos doentes de aids ali internados tinha um histórico semelhante de recém-terminados casos de amor ou abandono. Pode ser muito comum que as paqueras e transas homossexuais ocorram em função de uma busca, até bastante ansiosa, do *príncipe encantado*. Várias vezes, em locais de frequência homossexual, tive a sensação de que todos estavam aguardando a chegada de, digamos, Tom Cruise, de tal modo se engajavam numa comunicação com a fantasia impossível. Para citar o poeta Constantino Cavafy, pareciam estar ali como os antigos romanos, na vã espera da “chegada dos bárbaros”.⁴¹ Tais fantasias irrealizáveis decorrem não só dos referenciais românticos implantados pela indústria cultural, na população em geral, mas também da ansiedade específica daquela parcela que estava vivendo à solitária margem dos padrões sexuais. Considerando que os lugares socialmente reservados para “ser homossexual” não permitiam mais do que o consumo do sexo, a busca do parceiro adequado poderia tornar-se a melhor maneira de estar cada vez mais distante dele. A incessante troca de parceiros entre homossexuais seria, portanto, uma cortina de fumaça a encobrir essa extrema solidão com que sua culpabilidade os castiga.

Ao contrário do que muita gente diz, a meu ver, o vírus da aids realizou em alguns anos uma proeza que nem o mais bem-intencionado movimento pelos direitos homossexuais teria conseguido em muitas décadas: deixar evidente à sociedade que homossexual existe e não é o *outro*, no sentido de um continente à parte, mas está muito próximo de qualquer cidadão comum, talvez ao meu lado e — isto é importante! — dentro de cada um de nós, pelo

menos enquanto virtualidade. Graças à característica de estigma que a aids historicamente adquiriu, já não se podia mais esconder o desejo: ele estava lá, sendo identificado, flagrado e denunciado por intermédio da doença. De repente, a aids era temida como algo que poderia *tocar* qualquer um e não mais como uma doença do desejo à qual somos *invulneráveis*. Em outras palavras: foi a primeira vez que se pôde “apalpar” o desejo *proibido* como coisa clara e concreta — pelo menos nos contornos tais como impostos em nossas sociedades.

Ante a ameaça da aids, tocava-se o próprio âmago do desejo, cujo lado mais secreto *doía*. Considerando que ela se instalou, no imaginário popular, como uma doença-metáfora da homossexualidade, compreende-se o lado profundo do medo: ninguém mais estaria a salvo do desejo proibido. Compreende-se igualmente o pânico dos empresários morais: a metáfora — tantas vezes empregada nas entrelinhas — de que a homossexualidade pega quase deixou de ser metáfora. Pegar aids significaria, no âmbito social, a denúncia do contato mantido com o desvio. Graças à aids, o desejo homossexual ficou mais presente (no sentido de evidência) dentro da sociedade em geral. Beneficiando-se da metáfora socialmente imposta, a homossexualidade tendeu a se tornar uma realidade social menos invisível: o desvio veio à tona e, de certo modo, vingou-se, atacando em forma de vírus fulminante. Aguçou-se a “doença”. Aguçaram-se também as tentativas de defesa. Houve pânico porque o sistema imunológico da sociedade descobriu-se frágil e às vésperas de adoecer — de uma doença que a aids apenas significa. Os gestos de defesa têm sido desesperados, mas já não se sabe o que é mais temido: se a doença física, se a “doença” social do desejo. Em tudo, a aids veio criar situações de fato: se com ela a repressão às práticas homossexuais se intensificou, na verdade não tem havido mais do que uma atualização de determinados estados de violência latente, que passaram a purgar, feito uma ferida madura e exposta. Como mencionei anteriormente, a aids deflagrou o momento da verdade, doesse a quem doesse.

Há que lembrar também um extraordinário efeito colateral dessa epidemia sexualizada. Ela ofereceu de presente às sociedades modernas elementos inestimáveis para a educação da sexualidade e, eu acrescentaria, da

sensibilidade, para não dizer: do desejo. Graças a ela, as escolas, as famílias, a mídia, os políticos e, pasmem!, até as igrejas mais reticentes foram obrigados a se engajar, com maior ou menor energia, numa generalizada (porque compulsória, sem escolha) campanha em busca dos meandros da sexualidade, essa esfinge que insolentemente exigia: “Decifra-me, ou te devorarei”. A sociedade passou a debater amplamente argumentos a favor e contra sexo anal, sexo oral, perversões, quantidade de parceiros/as, uso da camisinha, sexo seguro e doenças venéreas, métodos anticoncepcionais, casamento entre pessoas do mesmo sexo, conveniência ou não da adoção de crianças em famílias não padronizadas etc.

Deflagrou-se uma *epidemia* de informação que deixou marcas nas gerações seguintes. Reafirmo que nunca se discutiu tanto a realidade homossexual como nos tempos de aids. Nas palavras de Andrew Sullivan, “o HIV agiu como um catalisador sem precedentes para o colapso das normas de discussão pública sobre o homossexualismo”.⁴² Ao falar da doença, tornou-se necessário e inevitável mencionar a “sexualidade desviante” — às vezes até de forma constrangedora, por seus detalhes. Antes da aids, seria impensável encontrar na primeira página de um dos maiores jornais do país uma manchete como esta: “Camisinha para o sexo anal é fabricada no Sul”, com a notícia de que sua fabricação viria atender a uma “exigência do mercado”.⁴³ Não se trata apenas da admissão de uma prática sexual semiclandestina, mas de dar a ela uma visibilidade e importância tal que o pacto público-privado entre heterossexuais e homossexuais teve que ser renegociado — para voltar a uma ideia de Andrew Sullivan.

Já não se podia mais ocultar no gueto privado aquilo que era preocupação da sociedade como um todo. De fato, graças à aids, qualquer cidadão/ã de todas as idades, nos locais mais distantes e independentemente de sua orientação sexual, pôde se informar, de maneira inédita pelo constante impacto, sobre *o que* é ser homossexual, *como* se pratica a homossexualidade e, mais ainda, *onde* homossexuais se encontram. As insistentes denúncias sobre a “promiscuidade homossexual” escancararam ao público mais leigo os locais de pegação, como os homens paqueram entre si e até mesmo as formas diversificadas de sexo “proibido” (com voyeurístico destaque para o sexo

anal e suas variações, como o *fist fucking*.) Se as práticas homossexuais foram devassadas até com crueldade, é inegável que a população em geral ficou exposta a uma exemplar iniciação sobre elas, inclusive quanto aos cuidados a serem tomados. Depois de tanta informação, quem sabe se renitentes moralistas que andam por aí não aproveitaram a oportunidade para tirar suas lasquinhas em territórios tão saborosamente proibidos? Basta consultar sites homofóbicos na internet, com suas listas detalhadas de “sexo homossexual sujo”, para perceber nessa menção compulsiva de detalhes um esforço em tornar tão mais repugnante aquilo que atrai tanto mais. Nos jornais, mesmo quando a notícia mal camuflava o sensacionalismo (em torno, por exemplo, da homossexualidade “revelada” de Rock Hudson ou de Cazuzu “tornado” aidético), notava-se nas entrelinhas um ríctus de nervosismo, pois ninguém saía ileso dessa “revelação” (da doença, portanto, do estigma). O jornal *Planeta Diário*, por exemplo, era farto em referências sarcásticas e até cruéis à aids. O mesmo ocorria em certas colunas sociais da grande imprensa e suas tiradinhas de duplo sentido. Aos poucos, com as notícias alarmantes de que a doença atravessava rapidamente as fronteiras dos grupos de risco, o sorriso foi ficando amarelo, as piadas diminuindo — porque *eu* (o piadista) poderia ter o feitiço virado contra mim. Claro, em se tratando de Brasil, terra de culpabilidades mal resolvidas e de sexo clandestino tão abundante, é temerário a gente atirar a primeira pedra, pois se corre o risco de ver quebrado o nosso próprio telhado de vidro.

Graças à doença, simplesmente tendeu-se a falar da homossexualidade como um dado a mais na vida brasileira. Ela está lá: real, inegável e, até mesmo, imprescindível, sempre que se fala da mais importante epidemia do século xx. Não adiantou enfatizar — como ocorreu em muitos setores da mídia — que as péssimas condições higiênicas e de pobreza no Brasil favoreceram a aids. Não se pôde escamotear dados considerados constrangedores, ou seja: higiene e pobreza concorreram apenas como fatores complementares à grande incidência de relações (homos)sexuais neste país — sempre que se quiser usar a ultrapassada tese da “doença guei”.

Paralelamente, casos como o do já citado Rock Hudson solaparam surradas fantasias romântico-sexistas (motor da mídia e da indústria cultural), quando

se revelou que um dos ícones da virilidade fabricada por Hollywood morrera de uma doença com incidência (então) precipuamente homossexual. De modo que, graças à aids, aconteceu uma geral instabilidade (um terremoto?) que ultrapassou o espaço social dos homossexuais, no gueto e fora dele. Com a aids, deflagrou-se uma espécie de revolução cultural: a ideologia da sociedade fálico-patriarcal, baseada num falso conceito de macho, já não é mais absoluta. As fronteiras tão cuidadosamente demarcadas pela sociedade “sadia” tendem a se tornar mais borradas: quem é homossexual, quem não é? Em outras palavras, a epidemia do vírus HIV revelou a instabilidade (ou seria ambiguidade?) colossal do desejo.

Nas reuniões de grupos de prevenção à aids, constatei como tantas vezes se mesclavam os mais variados tipos de pessoas, sem necessidade de ostentar “carteirinhas” de orientação sexual. Para discutir um problema (então) primordialmente relacionado à vida homossexual, juntavam-se tanto homossexuais interessados/as quanto familiares das vítimas, voluntários/as, gente à procura de informação etc. Ora, esse era um dos sonhos do movimento homossexual brasileiro, que, mesmo no seu auge, só raramente conseguia reunir mais de 150 pessoas para discussão, fato tão frequente dentro dos grupos atuantes na área de aids. Ficou claro, por um lado, que homossexuais não existem à parte, num mundo confinado. Por outro, ali se via como homossexuais estavam sendo “integrados” da melhor maneira possível: através da sua “doença”. E a sociedade, com certeza, tem aprendido muito, ao ser obrigada a resgatar uma “deformação” que sempre fez parte do seu corpo e, acima de tudo, constitui o cerne da sua própria maneira de ser uma comunidade verdadeiramente plural e, portanto, fascinante em suas inesgotáveis possibilidades.

41. A porta de trás do Paraíso

No processo de culpabilização instaurado em torno da aids, o alvo crítico foi naturalmente o coito anal. A velha sodomia dos tempos da Inquisição voltou à cena dos pecados maiores, acusada — por médicos, formadores de opinião e, claro, membros do alto clero — de ser o meio mais propício de contaminação do vírus HIV. Tantas vezes tratado com recato estratégico e sugerido por circunlóquios, o coito anal escancarou-se então como sinônimo de prática homossexual e, mais do que nunca, coisa do diabo (ou do vírus). Independentemente das generalizações apressadas, toda incongruência reside no fato de vivermos num país em que a bunda é o foco primordial da vida erótica, tantas vezes relevado nas relações entre homens e mulheres. Para avaliar quanto o traseiro fincou raízes no imaginário nacional, basta assistir ao infundável desfile de bundas femininas nas transmissões televisivas durante o Carnaval — mas também ler os delicados versos com que o poeta Carlos Drummond de Andrade celebrou as nádegas, “esferas harmoniosas sobre o caos”.¹

No lado oposto, o coito anal recebeu o estigma da tradição religiosa puritana, da qual não apenas o Brasil é tributário; mas foi nestas terras descobertas por Cabral que atração (sexual) e repulsa (moral) se enredaram mais. Por estratégia ou ignorância, os advogados da acusação costumam omitir os detalhes sociais, digamos, que cercam a prática da penetração anal.

Sobrecarregada por culpas e medos, ela tende a ocorrer às escondidas, em desvãos escuros, às pressas e, sem dúvida, carregada de elementos autopunitivos bem adequados a um ideal falocrático em que o máximo de narcisismo consiste em dominar sexualmente, ou seja, penetrar. Sobre o homem penetrado, pesa o estigma da virilidade perdida. Portanto, em relação à aids, as implicações culturais se imbricaram com as generalizações neo-higienistas, e o resultado foi a equação: todo homossexual dá, logo todo homossexual tem aids; e, a partir dele, o vírus se espalhou para toda a sociedade, *perversamente*.

Ser homossexual e fazer uso do seu corpo tornou-se, então, um problema de saúde pública — como já abordamos antes. Mas a instigação de fobias cercando a bunda, num país que cultua a bunda, certamente vem criar um sério problema não apenas nos indivíduos homossexuais (que nem sempre praticam sexo anal) mas sobretudo naquela “estrutura homoerótica” que compõe o imaginário nacional, acirrando o conflito de milhares de pessoas (adolescentes e nem tanto) diante da sexualidade. E esse é com certeza um grave problema de saúde pública, alimentado pelos arautos da moral travestidos em doutores. Na melhor das hipóteses, a satanização do coito anal serviu para insuflar um tabu que, por sua aura de interdição, se transformou em totem sagrado, ou seja, objeto de adoração que os conservadores ajudaram a erigir, a contragosto. Semelhante processo de “retorno do reprimido”, de que fala a psicanálise, ocorreu nos anos da chamada contracultura. A sociedade viveu a “liberação sexual” como resultado direto de uma demanda sexual longamente reprimida. Talvez porque fosse medíocre, talvez porque temesse o seu próprio desrecalque, o pensamento conservador teimou em ignorar essa lei da física que envolve o recalque — “a toda ação corresponde uma reação em igual intensidade”. Assim, ainda que inadvertidamente, os arautos da repressão insuflaram a reação do desrecalque. Isso se configurou nas novas gerações, a julgar pela idade cada vez mais precoce com que adolescentes têm iniciado a vida sexual, no Brasil e no mundo.

Já vimos como ocorreram grandes conquistas de direitos homossexuais, inclusive na esteira da epidemia de aids. Se a grande viagem pelo território do

desejo não entrou num beco sem saída como os fatalistas da aids vaticinavam, também não me parece que LGBTs conquistaram o Paraíso. A menos que se considere como objetivo último da experiência humana ir à academia de ginástica, passar madrugadas nos clubes, triplicar suas trepadas e, por que não?, promover encontros nacionais com mais verbas do governo. Pensando em termos de balanço final, o que de fato se ganhou?

Provavelmente a comunidade LGBT ficou mais próxima da integração à sociedade, podendo imitar seus padrões, inclusive de consumo. Mas como se trata de uma sociedade injusta por base, a liberdade conquistada não é o que se esperava: está sempre vigiada, em clima de permissividade controlada. Quando quiser, a estrutura repressiva pode encontrar pretextos para perseguir homossexuais. Mesmo que geograficamente ampliado, o gueto LGBT representa, a meu ver, um ganho de direitos bastante discutível. Se é um espaço conquistado para a livre manifestação de comportamentos socialmente desviantes do padrão, implica também compartimentalização e isolamento. A “guetotização” concentrou um grupo determinado de pessoas num espaço exclusivo para “esse tipo de gente” — espécie de campo de concentração com ar-condicionado. Qual o custo?

Em troca da ampliação do gueto e da relativa liberalização fora dele, houve pesados juros a pagar. Tal como constituída, a cena guei visa basicamente cumprir as necessidades imediatas do consumo sexual: o foco de interesse se concentra sobretudo abaixo da cintura. Trata-se, portanto, de um controle social menos aparente (e, por isso, mais sofisticado): só se pode ser homossexual na fronteira exata que abrange o sexo. Em outras palavras, essa liberdade controlada supõe que ser homossexual se reduz, lamentavelmente, a fazer sexo. Ora, o consumo de sexo passa pela garganta estreita dos padrões “vendáveis” no mercado da carne, em clima de competição baseada no exibicionismo.

Criaram-se para tanto estereótipos em forma de tribos. Primeiro, as superbichas, quer dizer, homens vendendo fantasias exacerbadas, com base no tripé virilidade, beleza e juventude. Tal situação viabilizou um incremento desvairado do narcisismo, com todos os elementos doentios e preconceituosos aí implicados. Em certos ambientes gueis tornou-se

entediante o desfile de *barbies* depiladas, exibindo a mesma virilidade teatralizada e músculos artificiais, a partir do culto à academia de ginástica e da ingestão de doses maciças de anabolizantes, valores tornados superiores e absolutos. Os mesmos corpos, os mesmos músculos, as mesmas poses. No limite, essa tendência da cena guei criou corpos esculturais em série — vale dizer, clones.

Mas não só. No mundinho fechado dos guetos LGBTQs, foram introduzidos outros rígidos parâmetros identitários em que o exibicionismo e a autoafirmação compulsiva podem levar ao infantilismo. Ursos com seus *chasers*, koroas com seus fãs, lésbicas com suas iguais, transexuais com sua turma etc. O antigo anseio por uma identidade, tão cioso do direito à diferença, pode resultar na obsessão generalizada de buscar no outro o mais igual possível a si mesmo. A padronização virou culto à igualdade. Ou seja, instaurou-se uma uniformização do desejo. E, em consequência, uma nova intolerância entre diferentes tribos. Assim, os valores homofóbicos voltaram reforçados, ao serem exercidos entre os próprios LGBTQs, na mesma busca de padronização — em muitos casos acrescida daquela arcaica “discrição”. Trata-se de um secreto desejo de se identificar com o padrão de normalidade heterossexual. De novo: mudaram os doces, mas as moscas continuaram as mesmas. Como o perfil da normalidade é sempre muito rígido, apareceram outros transgressores, os novos perversos, que também vêm arcar com os juro, em circunstâncias por vezes comprometedoras — por se desviarem dos novos padrões.

Em resumo, nossa sexualidade “liberada” ensinou-nos a excluir a diferença. E nós praticamos a mesma ideologia exclusivista que provocou as repressões de que somos vítimas. Não é preciso muito esforço para perceber que, assim, foi-se articulando uma nova forma de controle social, em que os antigos bandidos viraram policiais uns dos outros. Quer dizer, corre-se o risco de passar direto da transgressão e da contestação para a aceitação e a assimilação social, deixando do lado de fora da estreita entrada o direito à diferença, esse trunfo maior dos marginalizados. Aquilo que eles poderiam oferecer à sociedade como seu contributo mais original — o ponto de vista das margens — começou a ser soterrado e neutralizado, em troca da aceitação como

normais. Assim, mais do que nunca, os desviados foram sendo chamados à ordem e à descrição. O risco é a luta pelos direitos homossexuais se resumir a isto: o direito de habitar um grande gueto e receber como herança a solidão, eternamente à espera dos maravilhosos bárbaros, que nunca vão chegar. “E agora, que vai ser de nós sem os bárbaros?”² A solidão, irmã do tédio, tornou-se a contrapartida ao “igualitarismo”.

Então, é possível que, instigados pelos mesmos mecanismos de permissividade do passado, voltemos a cair no conto da “revolução sexual”, que nada mais foi do que uma integração da sexualidade ao mundo do consumo. Mal disfarçado em liberação, o consumismo sexual tirou proveito, como costuma ser, da ansiedade. Nossa liberação sexual nos tornou apenas filhos mimados da permissividade; quer dizer, vivemos o que nos é permitido, travestidos de transgressores.

E por acaso não é estúpida a história que se repete? Estúpida, mas também entediante como esses filmes de sexo explícito que saturaram nossos cines pornô e deram um pretense tom cosmopolita às nossas saunas gueis. Creio que confrontar-se com o problema da aids, no âmbito pessoal, significava enfrentar ao mesmo tempo o histórico de repressão social e os nossos fantasmas interiores por ele criados. Mais do que isso: fomos obrigados a reequacionar essa crucial questão da morte, que não é absolutamente privilégio de pessoas homossexuais, mas foi por elas vivenciada muito de perto. O mencionado irracionalismo autopunitivo ou sua contraface, o fanatismo punidor — concomitantes à onda de pânico —, evidenciaram como é frágil nossa atitude frente à realidade da morte. Na cultura tecnológica da contemporaneidade, mata-se e morre-se por medo da morte. É mais uma revelação que os tempos de peste nos ofereceram: a prepotência moderna — subsequente à fé cega na ciência/tecnologia como panaceia universal — tende a afastar e negar do cotidiano a morte, enquanto componente da nossa realidade. Porque tentamos desconhecer a morte, perdemos a capacidade de lidar com ela e, assim, compreender melhor a vida. A tolerância, parente da sabedoria, é uma das grandes virtudes que o confronto com a morte pode nos ensinar. E, sem tolerância, estaremos sempre a um passo do fanatismo. Em outras palavras, a peste nos revelou que, fanatizados pela ideologia do

progresso, corremos o risco de regredir, na história, até aqueles tempos considerados vergonhosos por seu obscurantismo.

Na minha juventude, uma canção do poeta Caetano Veloso me marcou muito. Eu a cantei incessantemente, em minhas viagens pelo mundo. “Navegar é preciso, viver não é preciso”, dizia ela, a partir do provérbio usado pelos antigos navegantes portugueses e citado por Fernando Pessoa. Creio que esse *navegar* implica um gesto de exuberância sem o qual a vida não subsiste. Como se, para viver, fosse de certo modo necessário deixar de viver, ou ao menos correr esse risco, que está sempre latente no mero ato de se viver. Mas sobretudo porque navegar, como toda exuberância (toda festa), é mais abrangente. Para encontrar o Paraíso, é preciso de certo modo perdê-lo — no sentido de que abrir mão da ilusão do Paraíso constitui também a melhor maneira de encontrar o único Paraíso possível: aquele conglomerado de possibilidades e paradoxos que compõem o Eu interior de cada um de nós. Viver como quem navega em direção ao Paraíso é, nas palavras daquele criador de Melinha Marchiotti, um (doloroso) processo “pelo qual se vai criando um espaço novo e específico que leva cada um de nós a sair lentamente do Nada (caos absoluto) para a individuação (o caos nos limites do Eu)”.³

Ora, esse caos individuado é o terreno mais fértil para o desejo, justamente porque sua linguagem é a das possibilidades múltiplas e da generosidade quase absoluta. Daí por que convém lembrar, em particular em momentos de esterilizante terror, que o desejo só pode sobreviver na generosidade barroca das relações, mais do que no embotamento ideológico ou em monogâmias compulsórias em que o casamento vira dogma. Essa profusão barroca, diga-se de passagem, nada tem a ver com a ansiedade sexual tão comum na zona “liberada” dos guetos sexuais. A compulsão, nesses casos, não passa de vulnerabilidade aos apelos publicitários do mercado sexual. Ela não pode ser confundida com a profusão barroca do erotismo, que é, antes de tudo, fruição do desejo, para além da mera penetração ejaculativa.

Como dizia Heinrich von Kleist, comentando o estado de graça das marionetes, o reencontro do Paraíso só se dará pela porta de trás, e a inocência só será retomada se comermos de novo da árvore do

conhecimento.⁴ Comemos do seu fruto uma vez, gulosamente, até perder a inocência. Acabamos expulsos do Paraíso, cujo portal se fechou para sempre, atrás de nós. Então fomos exilados nessa estafante viagem, correndo o risco de nos perdermos em desencontros, amores, pestes, dores e medos. Nessa jornada, aprendemos muito, quase demais, mas continuamos cheios de perguntas. Com a consciência inflamada de quem se confrontou com a morte, sem perceber fomos contornando o lado de trás do Paraíso. E é talvez neste ponto que nos encontramos: prontos para decifrar o avesso. O longo caminho nos terá presenteado a chave. Resta encontrar a porta dos fundos do Paraíso. Talvez consigamos abri-la. E, incorrigivelmente sequiosos, morderemos de novo o fruto da árvore do conhecimento. Quem sabe então, depois de vivermos tão funda sua perda, estaremos reencontrando a inocência. Repetindo a crença dos antigos xivaístas, estaremos maduros para inaugurar aquela nova idade de ouro, que na verdade sempre esteve ali, embutida na dolorosa idade da dúvida, o ponto mais baixo a que chegamos. Será o início de um novo ciclo, depois que o grande portal da fantasia desabou. Em compensação, encontramos a porta traseira. E sua chave. O fruto já provado antes nos ensinou: assim como o espetáculo da vida, o espetáculo do desejo é generoso na proporção direta de sua fragilidade, enquanto ecossistema no interior do Eu. Ou seja, é preciso estar sempre aberto à eventualidade de sua perda, como condição mesma para mergulhar em sua multiplicidade barroca. De resto, só a linguagem da exuberância detém a chave desse concretíssimo Paraíso, do qual somos os (muito humanos) querubins. Quem sabe possamos abrir a porta de trás, entrar e, desta vez, usufruir.

Parte IX

O retorno do Deus punitivo

Depois virá o fim, quando tiver entregado o reino a Deus e quando houver aniquilado todo o império, potestade e força. Porque convém que reine até que haja posto todos os inimigos debaixo de seus pés.

1 Coríntios 15:24,25

Será que apenas os hermetismos pascoais

E os tons, os mil tons

Seus sons e seus dons geniais

Nos salvam, nos salvarão

Dessas trevas e nada mais?

Caetano Veloso, “Podres poderes”

42. A construção do império

Com a eclosão das questões de identidade de gênero e elaborações teóricas correlatas, no início do século XXI a agenda LGBT provocou renovado interesse dos conservadores e acirramento do debate. A eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos, em 2016, foi determinante na intrincada articulação de uma nova direita política, muitas vezes sucedendo governos mais progressistas, em várias partes do mundo, inclusive no Brasil. Nesse bloco movido por revanchismo, paranoia política e fundamentalismo religioso, incorporaram-se diferentes tendências conservadoras e autoritárias, de cunho ora nacionalista-populista, ora teocrático, ora militarista ou francamente fascista. Abusando do território caótico da internet, o clima de ódio trouxe à cena o conceito de pós-verdade, baseado nas fake news e na arte de manipular multidões.

Masha Gessen, articulista do *New York Review of Books*, foi das poucas pessoas a atentarem para um fator peculiar, mas pouco lembrado entre as tantas explicações para a estratégia operacional de Donald Trump. Ao desmontar projetos cruciais dos governos de Barack Obama, a verdadeira guerra interna trumpiana estaria centrada na comunidade LGBT — segundo a jornalista. Um dos atos mais emblemáticos de Trump foi exatamente a proibição de transgêneros dentro das Forças Armadas, cuja admissão tinha sido liberada pelo governo Obama. O pretexto risível apresentado foi que o

sistema americano de defesa estaria “sobrecarregado com os tremendos custos médicos que o transgênero poderia acarretar nas forças militares”.¹ Mas o motivo real seria outro. Trump se elegeu martelando o slogan “*Make America Great Again*”. Voltar aos tempos de grandeza dos Estados Unidos implicava a promessa de restaurar o imaginário saudosista da maioria silenciosa branca.

Segundo Masha Gessen, “uma campanha antigay catalisaria a ânsia de recuo a um tempo em que o eleitorado de Trump se sentia em casa”. Se os direitos LGBT foram “a mudança social mais drástica nos Estados Unidos dos últimos dez anos”, então voltar ao passado “glorioso” significava cancelar tais direitos. Para a jornalista, quase todos os países com governos recentes pouco democráticos ou de tendência fundamentalista fecharam questão contra direitos LGBT, usados como “fronteira na guinada global em direção à autocracia”, por gozarem de unanimidade nas diferentes áreas reacionárias e pouco afeitas à prática democrática. Afinal, pessoas LGBT— e transgêneras em especial — constituem uma provocação, quando não um desvio inaceitável, no projeto da utopia passadista.² Em resumo, a pauta anti-homossexual tem suficiente consistência para unificar inúmeras (e até divergentes) tendências políticas conservadoras.

No Brasil do mesmo período, o ímpeto da nova guinada à direita reiterou a tendência mundial. O movimento conservador integrado por políticos das velhas elites, grandes monopólios e novas oligarquias, dentro de partidos tradicionalmente reacionários ou em novas agremiações oportunistas, recebeu impulso decisivo da bancada evangélica fundamentalista, liderada por pastores e bispos licenciados. Ao se consolidar nas primeiras décadas do século XXI, o bloco evangélico veio gerar uma onda que fortaleceu a direita não religiosa e, com isso, atraiu muitos deles ao seu reduto. Foi bastante significativo o caso de políticos como o então deputado Eduardo Cunha, que só tardiamente aderiu à religião evangélica, visando reforçar sua atuação e liderança partidário-empresarial. Comprovando a perspectiva apontada por Masha Gessen, os grupos da nova direita consolidaram uma variada agenda homofóbica. Ficava clara sua disposição em confrontar todas as pautas dos grupos divergentes da heteronormatividade e da ditadura de gênero binária. A

instalação dessa nova direita no poder, em várias instâncias políticas, não ocorreu da noite para o dia. A insuficiente sensibilidade política dos governos mais progressistas levou ao equívoco, historicamente desastroso, de acolher em seu seio uma parte substancial dessa direita maliciosa. Tal conjunção ajudou a insuflar um processo altamente favorável ao fenômeno chamado de “nova” direita. Bastou a bancada religiosa, a bancada ruralista e o núcleo militarista-fascista centrado em Jair Bolsonaro se unirem para formar a santíssima trindade que a direita necessitava para ser chamada equivocadamente de “nova”. Conhecidas como bancadas BBB (Bíblia, Boi, Bala), as três juntas se tornaram as mais influentes, conservadoras e numerosas no Congresso brasileiro.³ Mesmo não sendo nova de verdade, o impacto propulsivo dessa junção de direita foi tão poderoso que se poderia caracterizá-la como “inérita”, no sentido de que o fenômeno nasceu e se incrustou dentro do próprio processo democrático.

Destacava-se aí a figura maquiavélica do deputado Jair Bolsonaro, expoente da bancada da bala. Capitão da reserva do Exército, defensor da ditadura militar, admirador de torturadores, racista, inimigo declarado do feminismo, crítico dos direitos humanos e homofóbico de carteirinha, concentrou ao seu redor forças reacionárias da mais legítima estirpe que, ato contínuo, somaram forças com a bancada evangélica no combate à pauta de direitos LGBT. Já recebeu diferentes multas por ofensas aos negros quilombolas, à comunidade LGBT e à colega deputada Maria do Rosário, tornando-se campeão de denúncias na Câmara.⁴ O enigma desse deputado produziu alguns dos mais grosseiros episódios e fétidas opiniões na história da política brasileira, apontando para uma situação próxima da barbárie. Num debate na TV Câmara, em 2010, disse: “O filho começa a ficar assim, meio gayzinho, leva um couro e muda o comportamento dele. A gente precisa agir”. Em 2002, afirmando não ser homofóbico, foi ao ponto: “Não vou combater nem discriminar, mas se eu vir dois homens se beijando na rua, vou bater”. Ou assertivo: “Sou preconceituoso, com muito orgulho”. Em 2011, numa entrevista à *Playboy*: “Seria incapaz de amar um filho homossexual. Não vou dar uma de hipócrita aqui: prefiro que um filho meu morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo”.

Em 2011, depois de o STF legalizar a união estável homoafetiva: “O próximo passo será a adoção de crianças por casais homossexuais e a legalização da pedofilia. Unidade familiar é homem e mulher”. Protestando contra a proposta de lei contra a homofobia: “E eu vou ser preso em flagrante só porque esse cara faz sexo com o seu aparelho excretor?”. A propósito da adoção por casais homoafetivos: “Ensinar para a criança que ser gay é normal? Não!”. Ironizando sobre adoção: “Um casal gay que adota uma criança, quem é a mãe, o bigodudo ou o careca?”. Ainda sobre adoção por homossexuais: “Eu não deixaria meu filho de cinco anos de idade brincar com o filho da mesma idade filho de um casal gay [sic]”.⁵ No plenário da Câmara, em 2012, ao criticar o chamado “kit gay”, gritava: “Canalhas, emboscando crianças nas escolas! Canalhas, mil vezes. [ironizando] Homossexualismo, direitos? Vai queimar tua rosquinha onde tu bem entender, porra!”.⁶ Em 2011, ao celebrar o arquivamento de uma representação contra Jair Bolsonaro no Conselho de Ética da Câmara, seu filho e vereador do Rio de Janeiro, Carlos Bolsonaro, postou um tuíte tornado célebre pela incontinência homofóbica: “CHuUuuupa Viadada. Bolsonaro absolvido! Viva a Liberdade d Expressão! [sic]”.⁷ Pelo tom das intervenções, é inevitável perguntar por que o grande incômodo, quase obsessivo, no ideário bolsonariano, parece ser o matrimônio entre o órgão que faz o orgulho de todo macho alfa e a caluniada rosca traseira, junção essa que teria gerado o enigma do baitola, segundo sua “mitagem” e de seus fãs.

A presença da bancada evangélica se tornou marcante especialmente após a integração dos políticos neopentecostais, de tendência tão agressivamente fundamentalista que chegaram a ocupar postos de liderança. Experiente conhecedor do meio evangélico, o psicanalista e ex-pastor presbiteriano Caio Fábio manifestava uma opinião radical:

A maioria dos políticos que temos hoje foi produzida em berço pentecostal. Portanto, eles nascem do único poder que habita esse ambiente que é o do carisma pessoal. E esse carisma não tem absolutamente nada a ver com inteligência, instrução ou cultura [...] mas capacidade de comunicação popular intensa, tanto mais poderosa quanto menos escrupulosa seja. [...] O projeto político lá é totalitário.⁸

O corolário obrigatório do projeto político-empresarial embutido na religião

foi providenciar um pelotão de vanguarda — justamente os pastores, bispos ou apóstolos da bancada evangélica. Assim se fecharia o cerco teocrático, com possibilidade de influenciar diretamente a criação e obstrução de leis propostas por grupos progressistas. A partir da década de 1990, o bispo neopentecostal Edir Macedo, líder da poderosa Igreja Universal do Reino de Deus, já havia estabelecido um plano político bem estruturado para eleger representantes no parlamento. Daí por diante, a cada eleição se incorporaram novos políticos ao bloco religioso, até a formação em 2003 da Frente Parlamentar Evangélica.⁹ Conforme opinião da professora Magali do Nascimento Cunha, da Universidade Metodista de São Paulo e especialista no tema, foi só depois de 2010 que se consolidou o forte tradicionalismo moral da bancada. Valendo-se de alianças até com parlamentares católicos, num ecumenismo pouco ortodoxo, a Frente Evangélica “trouxo para si o mandato da defesa da família e da moral cristã contra a plataforma dos movimentos feministas e de homossexuais e dos grupos de direitos humanos”.¹⁰

A pauta da bancada evangélica é ao mesmo tempo ampla e coesa, na sua oposição fundamentalista. Abrange desde igualdade racial e de gênero até aborto, eutanásia e casamento entre pessoas do mesmo sexo. Com particular atenção aos direitos LGBT, a bancada criou uma barreira intransponível a qualquer projeto de lei nesse sentido. É emblemática sua oposição a projetos de lei para criminalizar a discriminação contra a comunidade LGBT. Sua atuação anti-homossexual extravasa a ação parlamentar. Foi assim no caso da oposição às resoluções do Conselho Federal de Psicologia (CFP), que a partir de 1999 passaram a impedir psicólogos de tratar a homossexualidade como doença. O pretexto alegado foi o direito das pessoas de optarem pela chamada “cura gay”, esse também um tema caro ao ideário evangélico fundamentalista. Sua atuação empedernida avançou até o ponto de criar projetos para legalizar o impedimento às pautas LGBTs. Isso se deu com o polêmico Estatuto da Família (PL 6583, encaminhado em 2013), que objetivava restringir o conceito de família, sacralizando o casal heterossexual como base do núcleo familiar.¹¹

O censo demográfico do IBGE apontou um crescimento exponencial da comunidade evangélica brasileira entre 2000 e 2010, passando de 15,4% para

22,2% da população. A pesquisa Datafolha de outubro de 2017 constatou um avanço ainda maior, com a comunidade evangélica já próxima dos 30% do total populacional.¹² Segundo José Eustáquio Diniz, demógrafo da Escola Nacional de Estatísticas, tal crescimento foi puxado pelos pentecostais, que se disseminaram na esteira da população migrante que foi habitar as periferias metropolitanas. Como a estrutura católica, bem mais burocrática, tinha dificuldade em se instalar nesses locais pobres e de baixa renda, os pentecostais funcionaram como guias espirituais. Prevalecendo-se também do descaso do Estado, as igrejas evangélicas se tornaram polos de assistencialismo, ali onde os serviços públicos eram insuficientes, em especial nos quesitos saúde e atendimento social. Fato curioso, as pesquisas revelaram que, a partir dos anos 2000, os evangélicos cresceram também na nova classe média. Segundo José Eustáquio Diniz, a “teologia da prosperidade” foi um dos motores desse processo.¹³ Ao mesmo tempo, após a redemocratização nos anos 1980, um fator importante nesse crescimento foram as novas lideranças advindas das periferias. Longe das passeatas e dos movimentos sindical ou estudantil, elas foram formadas dentro das igrejas evangélicas dos bairros mais pobres. Segundo a especialista em sociologia da religião Maria das Dores Campos Machado, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tais lideranças se identificavam mais com o grande número de pastores pardos e negros.¹⁴

A expansão evangélica entre a população já vinha se refletindo no aumento da representatividade parlamentar, graças a um bem articulado projeto de expansionismo político-religioso, no afã de implantar sua pauta de cunho bíblico-teocrático. Como parte do projeto, as lideranças evangélicas entraram na vida política para aumentar sua capacidade de influenciar a sociedade através de parcerias com o Estado, o que facilitava a concessão de rádio, televisão e subsídios na área de ação social. Aliás, foi com o objetivo de “maximizar o seu capital político” que os políticos evangélicos se cristalizaram no nicho conservador, segundo a socióloga Maria das Dores Campos Machado.¹⁵

Na pesquisa Datafolha de 2017, já mencionada, chamavam a atenção detalhes sobre os estratos sociais em que as igrejas vicejavam e a formação

educacional dos evangélicos. Do total de fiéis entrevistados, apontavam-se 51% recebendo até dois salários mínimos, com 61% de pardos e negros. Apesar de a maioria dos fiéis ter cursado o ensino médio, apenas 16% chegaram à universidade.¹⁶ Tais dados certamente influenciaram o tipo de proselitismo oportunista das igrejas neopentecostais, em particular. Seja em templos, seja em programas televisivos e mesmo em prisões, faziam parte do teatro de operações dos missionários e pastores as conhecidas cenas de exorcismo e de curas miraculosas públicas, acompanhadas das insistentes promessas de enriquecimento mediante o nível de fé demonstrado — não raro, por doações regulares ou especiais à Igreja. Uma visita rápida aos vídeos do YouTube pode dar uma ideia palpável do seu *modus operandi*, com destaque para a agressividade dos sermões dos pastores e seu forte apelo à emocionalidade e à persuasão.

Ficava claro, portanto, que a estratégia proselitista não se resumia em abrir novos templos. Visando uma otimização midiática, compraram-se cadeias de rádio e televisão, de olho no público mais desamparado, que necessitava reforçar sua fé e manter algum tipo de esperança. Um estudo realizado pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser), em 2009, apontava que, entre vinte redes de televisão com programas religiosos, onze eram evangélicas e nove católicas. Só a Igreja Universal controlava mais de vinte emissoras de televisão e quarenta de rádio, além de gravadoras, editoras e a segunda maior rede de televisão do país, a Record. Segundo Larissa Preuss, especialista em meios e produção televisiva da USP, os pastores midiáticos entraram na política para garantir as concessões de radiodifusão, afinal as outorgas podiam ser ratificadas ou abolidas pelo Congresso. Segundo ela, “a imagem é uma moeda valiosa” para os políticos evangélicos. Então, acontece “uma retroalimentação: eles estão na televisão, influenciam a eleição de certos candidatos que vão garantir sua permanência na televisão”.¹⁷

Tal mecanismo pode explicar o império midiático do bispo Edir Macedo, pioneiro das investidas na política, através da Igreja Universal do Reino de Deus. Seu poder ficou bem dimensionado na construção do Templo de Salomão, no centro de São Paulo, um edifício de dimensões superlativas, com capacidade para 10 mil pessoas, que consolidou sua influência política.

Para a inauguração, em 2014, compareceram ao templo e foram abençoados alguns políticos de primeiro escalão em diferentes grupos partidários, como a presidenta Dilma Rousseff, o governador de São Paulo, Geraldo Alckmin, e o prefeito da cidade, Fernando Haddad, ansiosos por gozar de visibilidade perante os fiéis que lotavam o local, naquele ano eleitoral.¹⁸

O incessante crescimento da presença evangélica na política era planejado através de seminários, congressos e conselhos de pastores reunidos por igreja ou em encontros intereclesiais, com a presença de altas lideranças. Presidida pelo bispo Robson Rodovalho, líder da Igreja Sara Nossa Terra, a Confederação dos Conselhos de Pastores do Brasil (Concepab) tornou-se um dos principais focos de mobilização. Em 2015, a bancada evangélica se tornou a terceira da Câmara Federal em número de parlamentares, e no cômputo geral ficou em torno de 16% do Congresso. Além de se consolidar em alianças com outros segmentos conservadores, sua força adveio do fato de eleger políticos articulados e assertivos, de postura muito beligerante, na opinião da socióloga Maria das Dores Campos Machado. Nos últimos anos, isso ficou patente com a ascensão do pastor-deputado Marcos Feliciano à presidência da Comissão de Direitos Humanos em 2013 e, sobretudo, com a eleição do deputado Eduardo Cunha à presidência da Câmara em 2015.¹⁹

Ainda assim, antes das eleições de 2018, as igrejas evangélicas se consideravam sub-representadas no parlamento brasileiro, em especial no Senado, relativamente à sua expansão populacional. “Temos de 28% a 33% de representatividade na população, mas somos apenas 15% do Congresso”, asseverava o bispo Robson Rodovalho. Visando as eleições de 2018, lideranças e partidos evangélicos traçaram uma estratégia para ampliar suas bancadas, organizando-se por regiões, de modo a evitar que candidatos evangélicos concorressem entre si. Para 2019, os planos envolvem aumentar o número de deputados federais e quintuplicar o total de senadores. Também fizeram acertos com a Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana, de tendência carismática, que tem agendas conservadoras semelhantes.²⁰

Com sua força redobrada, a bancada evangélica mostrou-se pródiga ao legislar em proveito próprio. Os privilégios de isenções fiscais, feriados nacionais religiosos e exposição de crucifixos em repartições públicas,

tradicionalmente favoráveis ao catolicismo, ataçaram os políticos evangélicos. Através de novas leis, eles passaram a ampliar as discutíveis brechas constitucionais, para dividir os privilégios com a Igreja católica. Além de gozarem de imunidade e isenção tributárias, os templos não pagam IPTU nem impostos sobre rendas, ficando isentos também seus imóveis alugados e os carros de sua propriedade, que não pagam IPVA. Igual imunidade incide sobre a renda advinda das doações. O pretexto alegado é sempre a “utilidade social” das igrejas, por manterem escolas, hospitais, clínicas psiquiátricas, asilos e creches — muitas vezes recebendo subvenções específicas do Estado.²¹ Acrescentem-se dívidas atrasadas de contribuições obrigatórias, não relacionadas às suas atividades religiosas, como o Programa de Integração Social (PIS), a Contribuição para o Financiamento da Seguridade Social (Cofins) e o INSS de seus funcionários. Em 2017, as dívidas com a Receita Federal e a Procuradoria-Geral da Fazenda Nacional eram superiores aos orçamentos tanto do Ministério do Turismo quanto do Supremo Tribunal Federal.²²

Entre as igrejas com dívidas cobradas pela Receita Federal, por não cumprimento de obrigações trabalhistas, encontravam-se a Igreja Renascer em Cristo, dos bispos Estevam e Sônia Hernandes, e a Igreja Internacional da Graça de Deus, do missionário R. R. Soares. Vale lembrar que no ano de 2013 a revista *Forbes* inseriu três religiosos na lista dos pastores mais ricos do Brasil, sendo eles Silas Malafaia, Edir Macedo e Valdemiro Santiago. Em 2016, a bancada evangélica conseguiu aprovar na Câmara um recurso para descontos e perdões de multas sobre essas dívidas, através do Refis, programa de renegociação do governo. O recurso só não foi adiante por ter sido barrado no Senado.²³ Indignado ante o que chamou de “instituições religiosas infratoras da lei”, o sociólogo Valdinei Ferreira, pastor titular da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, fez uma severa advertência aos próprios correligionários: “Nas suas relações com o Estado, a religião cava seu próprio inferno de descrédito quando cai na tentação de lançar mão do poder político para obtenção de vantagens, como se viu na tentativa recente do perdão de dívidas das igrejas para com a Receita Federal”.²⁴

Pela prática sobejamente conhecida, ficava claro que o escopo de poder das igrejas neopentecostais se fundamentava na expansão econômica, estando cada vez mais estruturadas como empresas. Na verdade, o projeto de poder político-religioso pressupõe um planejamento estratégico que mesclava objetivos empresariais e táticas em diferentes etapas, extrapolando a área dos templos religiosos.²⁵ Com a perda do monopólio católico no mercado religioso brasileiro, “segue-se a crescente dinamização racionalizada da oferta dos bens de salvação que os profissionais da religião criam ou, cada vez mais, copiam uns dos outros”, conforme análise do sociólogo Antonio Flávio Pierucci, especialista em religiosidade brasileira. Dessa maneira,

os agentes da religião não passam de agentes econômicos, e as igrejas, de empresas. São, agora, também políticos, uma vez que tudo isso acarreta uma crescente necessidade, por parte das igrejas competitivas, de se fazerem representar no parlamento, às vezes com partido próprio, de onde podem defender seus interesses com a segurança jurídica e econômica costurada na lei, que ajudam a criar ou a rejeitar.

Como a “liberdade religiosa hoje em dia se pratica em chave de livre concorrência”, continua o sociólogo, os profissionais religiosos manifestam interesse em “mais e mais liberdade de crença, culto, expressão, propaganda e marketing. Assim como em mais isenção (quando não evasão) fiscal”. E assim o sociólogo Pierucci resume o resultado alcançado: “Quando uma igreja visa à maximização dos lucros e ensina seus quadros a fazerem o mesmo por ela e também para si mesmos, e exorta os conversos e seguidores a fazerem o mesmo, é sinal de que a lógica da esfera econômica colonizou a lógica da esfera religiosa”.²⁶ Tal situação foi corroborada pelo já citado sociólogo-pastor Valdinei Ferreira, ao comentar: “É no mínimo questionável a seriedade, para com sua própria religião, daquele que não tem pudor de usá-la com finalidades eleitorais”.²⁷

Nessa “lógica da esfera econômica”, foram necessárias escolas competentes para formar novos pastores. Além de atender o crescente número de fiéis, preparam aqueles que serão os novos executivos encarregados de implementar seu projeto de poder político-econômico. Os cursos e escolas criados oferecem disciplinas que alternam noções de teologia e entendimento da Bíblia com conceitos de administração e estratégias de liderança. “Na

estrutura organizacional, um pastor tem a incumbência de um profissional na área de marketing e vendas”, analisa Antonio Sauaia, professor da USP. Há cursos on-line, com duração de um ano, como na Faculdade de Educação Teológica de São Paulo. Ao final, oferecem-se consultorias nas igrejas para ensinar técnicas que facilitem a comunicação dos pastores durante os cultos. Segundo Lawton Ferreira, coordenador do curso, “os pastores precisam melhorar a capacidade de liderança, de coordenar equipes” e angariar mais seguidores. Também nas aulas da Faculdade Gospel, que existe desde 1994, ensina-se metodologia para multiplicação de membros, a partir de práticas já usadas pelas igrejas Mundial e Universal do Reino de Deus. Entre outras, o curso oferece disciplinas do tipo “Estresse e depressão” ou “Como trabalhar com homossexuais”.²⁸

Nesse grande projeto de poder econômico, seu último e nada secreto escopo era chegar ao mais alto poder da República, em nome de Deus e através da utilização manipulativa da Bíblia. Tal pretensão foi verbalizada com transparência por Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo e bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, da base aliada dos governos petistas. Numa entrevista durante um encontro de pastores evangélicos, em 2012, ele afirmou: “Não sei se será na nossa geração, quando será, mas os evangélicos ainda vão eleger um presidente da República, que vai trabalhar por nós e por nossas igrejas”.²⁹ Aliás, segundo a pesquisadora Christina Vital, da Universidade Federal Fluminense (UFF), foi a partir do primeiro mandato Lula, em 2003, que as igrejas evangélicas passaram de minoria pouco expressiva para um crescimento significativo. Coincidentemente ou não, segundo ela, foi em 2003 que a Frente Parlamentar Evangélica passou por uma reestruturação decisiva, em termos eleitorais. Obviamente, a eleição de Crivella para a prefeitura da segunda maior cidade do país, em 2016, mostrou-se um bom prognóstico para seu projeto nacional. Mas não só. A estratégia indicada pela vitória de Crivella seria um passo fundamental para o segmento evangélico ocupar o Executivo e, daí, chegar ao Judiciário. Christina Vital considera que o grande interesse em chegar à presidência da República seria, na verdade, um passo fundamental para influenciar na composição do Supremo Tribunal Federal e, a partir daí, barrar pautas

incômodas de minorias como LGBT, num embate considerado prioritário. Para tanto, fazia sentido a grande mobilização dos juízes religiosos, ou pautados por interesses próximos, dentro da Associação de Juristas Evangélicos, a exemplo da Associação de Juristas Católicos, com interesses similarmente conservadores.³⁰

Para atingirem esse escopo grandioso, as igrejas fundamentalistas adotaram uma metodologia defensiva muito bem organizada, inclusive com grupos contratados para acompanhar qualquer notícia desfavorável e atacá-la. Também ocorreram métodos diretos de intimidação para enfrentar em grande estilo adversários gigantes na mídia. Em dezembro de 2007, a *Folha de S.Paulo* publicou uma longa (e bem fundamentada) reportagem sobre o império montado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e seu líder, o bispo Edir Macedo, através de métodos suspeitos que incluíam pastores laranjas e supostas empresas ligadas a contas em paraíso fiscal, para onde seguiriam as doações dos fiéis.³¹ Em retaliação, vários e anônimos membros da IURD entraram simultaneamente na Justiça totalizando 106 ações individuais de indenização, baseadas na Lei de Imprensa, contra a empresa jornalística e a repórter que assinava a matéria. Adotou-se uma estratégia de múltiplos processos deflagrados concomitantemente, em várias e distantes partes do país, de modo a obrigar os acusados a gastos milionários e, no limite, inviabilizar sua defesa. Os textos de cada processo repetiam-se quase integralmente.³² No decorrer dos anos, além de vencer o Prêmio Esso de Jornalismo em 2008 pela reportagem, a *Folha de S.Paulo* saiu vitoriosa em cada um dos processos. Os resultados judiciais atestavam que, na matéria jornalística, “a veracidade das informações está clara e demonstrada nos autos”.³³ Ainda assim, o caso ficou como exemplo do vale-tudo que a IURD utiliza para derrotar inimigos, opositores e desafetos.

43. A grande cura

O plano de ocupação de espaço no Congresso Nacional talvez tenha atingido seu ponto crucial quando, em março de 2013, o pastor-deputado Marco Feliciano se tornou presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara — graças a mais um escambo político em que os partidos progressistas deixaram vago esse posto, tradicionalmente incluído em sua agenda. Feliciano já era sobejamente conhecido por suas declarações racistas e homofóbicas, daí o espanto ao ser eleito para um cargo em tudo oposto ao seu ideário preconceituoso. Convém lembrar, num tuíte de 31 de março de 2011, suas pérolas de racismo e homofobia: “Africanos descendem de ancestrais amaldiçoados por Noé. Isso é fato”. E ainda: “A podridão dos sentimentos dos homoafetivos levam ao ódio, ao crime, a rejeição [sic]”. Num Congresso de Gideões e Missionários, em setembro de 2012, ele já determinara: “A aids é o câncer gay”.¹ Se sua eleição recebeu apoio explícito de gente como Jair Bolsonaro, sua posse gerou uma onda de protestos da comunidade LGBT, com manifestações e beijaços em várias partes do país. A própria Anistia Internacional considerou a eleição de Feliciano “inaceitável” por suas “posições claramente discriminatórias”.²

Se essa foi uma vitória inédita para a bancada evangélica, para a comunidade LGBT tratava-se de um retrocesso, quando não um acinte. As consequências não demoraram. Em 2011, já com apoio de Feliciano, o pastor

e deputado João Campos (PSDB), então presidente da Frente Parlamentar Evangélica, apresentou o projeto de decreto legislativo PDC 234/11, apelidado de “cura gay”. O objetivo era sustar a aplicação da resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP), que desde 1999 regulamentava a atuação de seus psicólogos em relação à orientação sexual, considerando a homossexualidade mais uma variante legítima da sexualidade humana e, portanto, não passível de ser tratada como condição patológica — em consonância com decisão da própria Organização Mundial da Saúde (OMS). A partir desse entendimento, a resolução do Conselho Federal de Psicologia proibiu os profissionais de praticarem terapias para alterar a orientação homossexual de pacientes visando torná-los heterossexuais. A resolução enfureceu os políticos evangélicos, que, inconformados, deram o troco através do projeto de 2011. A eleição de Feliciano facilitou sua aprovação, em junho de 2013, pela própria Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara.

Apesar da euforia dos religiosos, o tiro saiu pela culatra, pois a aprovação da “cura gay” gerou uma avalanche de protestos em todo o país, inclusive da parte de ativistas LGBT, que foram para as ruas. Pela internet, viralizou o meme: “Não há cura para o que não é doença”. Toni Reis, então diretor do grupo de ativismo Dignidade, ironizou dizendo que, se precisava “ser curado”, então iria pedir aposentadoria por invalidez resultante da doença, e conclamou a população LGBT a fazer o mesmo.³ Após pressão do seu próprio partido, o deputado João Campos retirou da pauta o projeto, já em avançada discussão. Pelo Twitter, depois de elogiar a atuação de Campos, Marco Feliciano lançou uma ameaça: “Na próxima legislatura, a bancada evangélica vem dobrada, e a gente vem com força total”. Logo depois, João Campos, pastor da Igreja Assembleia de Deus, passou para o Partido Republicano Brasileiro (PRB), o partido da Igreja Universal do Reino de Deus.⁴ Saltava aos olhos e ouvidos como a retórica homofóbica dos fundamentalistas evangélicos costumava vir acoplada à incontinência verbal, numa clara indicação de ressentimento e ódio. O pastor Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, é um caso significativo. Numa entrevista em 2012 à jornalista Mônica Bergamo, seu raciocínio simplista embasava uma obsessão apresentada sem retoques. Partia do princípio de que

“ninguém nasce gay. Cadê a prova do cromossomo homossexual?”. Para ele, tratava-se de uma condição “aprendida ou imposta pelo ser humano”. Afinal, “Deus não fez bissexuais nem andróginos, fez macho e fêmea”. E enfatizava: “Sinto repulsa. Aquilo é uma perversão”. Sem restrição a partidos (já apoiou até o PT para a prefeitura do Rio de Janeiro, em 2014), Malafaia contava como vetou apoio a um político importante só porque permitiu “leis trabalhistas que beneficiam homossexuais, monte de porcaria”. Em resumo, mencionava sua intenção explícita de se opor à “cultura de privilégios” disseminada “pelos ativistas gays”. E provocava: “Não tenho medo de dar minha cara a tapa, não estou nem aí se alguém não está gostando. Não estou em concurso de beleza”. Mas fez uma ressalva importante: disse não querer metralhar homossexuais e, sim, convertê-los, fazer da igreja “pronto-socorro” para quem quisesse deixar de ser homossexual.⁵ Assim abria-se caminho para a “cura gay”.

A preocupação quase obsessiva dos evangélicos fundamentalistas com a cura de homossexuais vinha de longa data, e não apenas nos Estados Unidos, onde a prática nasceu. Um dos métodos consistia no exorcismo ritual, partindo da convicção de que uma pessoa LGBT estaria possuída pelo demônio.⁶ Também no Brasil vieram se multiplicando os centros religiosos para tratamento de reversão homossexual.⁷ Os nomes variavam com falso rigor científico: Terapia da Reorientação Sexual, Terapia de Conversão ou Terapia Reparativa. Mas dentro das clínicas religiosas era mais diretamente chamado de “trabalho de libertação”, ou seja, libertar das garras do demônio. As técnicas psicoterapêuticas e comportamentais incluíam tratamentos de ordem clínica e de cunho religioso.⁸

Em 2009, causou escândalo o caso de um jovem atleta de Belo Horizonte, enviado pela família em estado de sedação para uma clínica de reabilitação no interior de São Paulo, mesmo não sendo usuário de drogas. Só quando seu namorado foi impedido de visitá-lo revelou-se que o motivo da internação era a homossexualidade do rapaz. Em 2013, um relatório produzido em conjunto pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) e pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) denunciou que certas instituições dissimulavam o tratamento de reversão sexual sob pretexto de tratar dependentes químicos. As unidades

visadas, na maioria evangélicas e católicas, estavam sediadas em Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Pernambuco e Sergipe, além de outras já existentes em São Paulo e Rio de Janeiro. Constatou-se que em várias delas os casos de homossexualidade “são estimulados a ser libertados”, tanto em homens quanto em mulheres. Numa clínica em Mato Grosso, lésbicas eram induzidas a deixar a homossexualidade através do trabalho de libertação que incluía vários cultos diários. Como relatou uma funcionária: “Aí vai trabalhando, vai libertando”. Em muitas dessas instituições, foi constatada a ausência de profissionais de saúde e psicólogos, havendo apenas orientadores religiosos.⁹

A obsessão pela “cura gay” continuou prioritária para a bancada evangélica. Conforme promessa feita anos antes por Marco Feliciano, em 2016 voltou a ser apresentado na Câmara Federal um projeto de lei para permitir que psicólogos pudessem “tratar” homossexuais sem serem punidos pela regulamentação do CFP. Tratava-se do PL 4931/16, apresentado pelo deputado Ezequiel Teixeira, pastor evangélico da Associação Missionária Vida Nova, criada por ele mesmo em 1989. Seu subtítulo explicitava: “Dispõe sobre o direito à modificação da orientação sexual em atenção a Dignidade Humana” [sic]. Já no artigo 1º, o texto propunha:

Fica facultado ao profissional de saúde mental, atender e aplicar terapias e tratamentos científicos ao paciente diagnosticado com os transtornos psicológicos da orientação sexual egodistônica, transtorno da maturação sexual, transtorno do relacionamento sexual e transtorno do desenvolvimento sexual, visando auxiliar a mudança da orientação sexual, deixando o paciente de ser homossexual para ser heterossexual, desde que corresponda ao seu desejo.

Na justificativa do projeto, Ezequiel Teixeira afirmava que “a homossexualidade causa diversos transtornos psicológicos” e dizia que a “mudança de orientação sexual encontra-se cientificamente comprovada”, mesmo não apresentando essas evidências sobre o sucesso de terapias para reversão de orientações sexuais não heteronormativas.¹⁰

Em óbvia ação orquestrada, o deputado pastor Eurico apresentou, também em 2016, um projeto de decreto legislativo, o PDL 539/16, com a proposta ainda mais direta de sustar aquelas determinações do Conselho Federal de Psicologia, de 1999. Com ambos os projetos tramitando nas comissões da

Câmara, não por coincidência foi movida uma ação popular de iniciativa da psicóloga evangélica Rozangela Alves Justino e outros profissionais contra a mesma resolução do CFP. O juiz federal Waldemar Cláudio de Carvalho atendeu ao pedido e emitiu, em setembro de 2017, uma liminar que permitia a psicólogos oferecer tratamento contra a homossexualidade. O pretexto capciosamente utilizado considerava que as resoluções do CFP impediriam abordagens e estudos científicos nos consultórios, pois “a Constituição garante a liberdade científica bem como a plena realização da dignidade da pessoa humana”. E o magistrado completava: “Até porque o tema é complexo e exige aprofundamento científico necessário”. Assim, LGBTs voltavam a ser considerados objeto de estudo científico, como já acontecera recorrentemente no passado.¹¹

Convém lembrar que a referida psicóloga Rozangela Alves Justino, autodefinida como missionária e integrante da Associação Brasileira de Psicólogos em Ação (Abrapsia), havia sido punida com “censura pública”, em 2007, ao ser denunciada por prática de reversão ou “cura gay”, e em 2009 foi ameaçada de ter cassado seu registro profissional por insistir nesse tipo de tratamento. Questionada em entrevista a um jornal, confirmou que “o homossexualismo é uma doença que estão querendo implantar em toda sociedade”. Afirmando ter “atendido e curado centenas” de pacientes gueis em mais de vinte anos de profissão, Rozangela afirmava que o motivo de se tornarem homossexuais na maioria dos casos “é o abuso sexual na infância e na adolescência”. E assim descrevia o processo: “Normalmente o autor do abuso o comete com carinho. Então a criança pode experimentar prazer e acabar se fixando”. Segundo ela, “o movimento pró-homossexualismo tem feito alianças com conselhos de psicologia e quer implantar a ditadura gay no país”, e assim “criar a Santa Inquisição para heterossexuais”. Na época, Rozangela também participava do Movimento pela Sexualidade Sadia, conhecido como Moses, ligado a igrejas evangélicas, que visava reverter homossexuais à heteronormatividade.¹²

O Moses é emblemático desse proselitismo paranoico. Para tanto, vale mencionar o caso de Sergio Viula, um dos fundadores do grupo, que conheceu o projeto como ninguém. Segundo contou em seu livro

autobiográfico, Sergio teve uma infância atormentada por bullying homofóbico e, depois de adulto, sofria de culpa após transar com homens.¹³ Sempre temeroso da rejeição da família evangélica, acabou se tornando pastor da Igreja batista. Casou-se, e assim permaneceu por catorze anos, tendo dois filhos. Chegou a editar com bastante sucesso o jornal intereclesial *Desafio das Seitas*. Buscando renegar sua homossexualidade, fez tratamento com um “psicólogo cristão” à base de hipnose para “desconstrução do seu desejo”. O método costumava aplicar a técnica EMDR — sigla em inglês para “reprocessamento e dessensibilização pelo movimento ocular”. Aplicada sobretudo em casos de estresse pós-traumático, essa terapia visa reeducar o cérebro para absorver e superar abalos com trauma. Segundo testemunha que também passou pelo processo de reversão sexual, a terapia auto-hipnótica consistia em repetir insistentemente: “Sou homem, sou satisfeito com minha masculinidade”.¹⁴

Constatando a persistência do desejo homossexual dentro de si, em 1997 Sergio Viula criou o Moses, junto com colegas. Era mais uma tentativa de superar a tendência homossexual, agora através de discussões e orações em grupo. Não funcionou. Passados dezoito anos dentro da Igreja e sete anos no Moses, Sergio desiludiu-se com sua religião e com seu próprio esforço de reversão sexual, constatando que o único homossexual “curado” que ele conhecia tinha a gaveta cheia de antidepressivos. Deu-se conta de que vivera um processo de lavagem cerebral permanente, num período em que tinha pouquíssima experiência de vida, e estava fragilizado pelo medo de que sua família descobrisse sua homossexualidade. De fato, ele foi execrado quando terminou o casamento amigavelmente e assumiu ser guei, sem medo. A partir daí, o ex-pastor se tornou um severo crítico da “cura gay” e dos projetos que, volta e meia, tentavam revalidá-la na contramão das diretrizes do CFP e da OMS. Segundo o próprio Sergio, os esforços de “cura gay” giravam em torno de uma solução que, na verdade, enchia as pessoas de culpa. “No tempo em que eu estava lá [no Moses], ouvia relatos de sofrimento e tentava arrumar razões para a homossexualidade, sempre ligadas à desestruturação familiar ou a traumas.” Partia-se de um discurso homofóbico e cruel que alimentava a homofobia internalizada: “Criávamos uma paranoia na cabeça deles

(homossexuais)”, Sergio teve a convicção de que o tratamento era uma farsa quando um dos integrantes do Moses morreu de aids e seu amante clandestino, dentro do grupo, “chorou mais do que a viúva”. Segundo seu relato, na célula de homossexuais evangélicos, que se reuniam para terapia de cura, “começou a rolar paquera”. Tinha gente que saía da reunião para namorar, e no próprio local aconteciam transas. A célula precisou ser desfeita. Ficou evidente que nem dentro do Moses a “terapia de cura” decolou.

Sergio contou também que viveu situação semelhante dentro do Exodus, famoso grupo cristão internacional dedicado à “cura gay”. Durante um congresso em Viçosa, “os caras paqueravam e ficavam juntos durante o evento”, enquanto do lado de fora representantes do ativismo LGBT protestavam.¹⁵ Aliás, o próprio Exodus, eventual inspiração do Moses, encerrou atividades em 2013, pedindo desculpas públicas a homossexuais pelos “anos de sofrimentos indevidos e julgamento”.¹⁶ Em 2004, Sergio participou da Parada LGBT do Rio de Janeiro pela primeira vez como homossexual assumido. “Foi uma experiência maravilhosa. Nunca estive tão em paz”, afirmou numa entrevista. Seus dois filhos aprenderam a respeitá-lo e se relacionaram muito bem com seu parceiro. À parte, Sergio passou a ter grande respeito por ativistas, especialmente Luiz Mott, fundador do Grupo Gay da Bahia, que era massacrado pelo pessoal do Moses, segundo ele. Ao se referir, com bastante desgosto, à homofobia descontrolada do pastor Silas Malafaia, Sergio confessou não entender “heterossexuais que quase surtam só por saberem que os gays estão felizes, saudáveis e produzindo para o país”.¹⁷

A insistência na “cura gay” parte de uma mistificação que as várias vertentes cristãs, inclusive a católica, sempre praticaram em nome de verdades divinas por elas decretadas. Se o “homossexualismo” (como ainda dizem) deve ser curado, é porque dogmas e prescrições morais cristãs geraram a culpa — essa sim uma doença — que por séculos foi se arraigando nas sociedades e na psique humana. Por séculos, as prédicas cristãs fizeram adoecer física e psiquicamente, torturaram, mataram ou provocaram a morte de um número incontável de pessoas, através de uma perene doutrinação heteronormativa, em nome de Cristo ou da Bíblia. Depois, clinicamente,

propuseram-se a curar doentes que seus mesmos dogmas criaram. Se homossexuais ainda sofrem a ponto de procurarem consultórios de psicoterapia não é porque a natureza do seu desejo lhes dói, mas porque foram levados à dor da culpa, num ambiente inóspito ao seu desejo. É como se mulheres estupradas fossem tratadas por agentes estupradores que as ensinassem a continuar gentilmente disponíveis aos estupros, muitas vezes disfarçados como leis. Em ambos os casos, a vocação antisssexual das vertentes cristãs corre atrás das tragédias provocadas por sua incapacidade de compreender o amor humano, do qual a sexualidade é parte operante. Sim, tratar uma doença que não existe implica um legítimo ato de crueldade — em nome de Cristo, obviamente.

Aí se chega ao cerne da questão, que poderá responder à pergunta acima, em aberto. As igrejas fundamentalistas sabem que, no fundo, a “cura gay” é impossível. Talvez por isso insistam tanto, como quem busca um tesouro, mas de fato não quer achá-lo, simplesmente para não interromper o prazer da aventura de buscá-lo. A insistência na “cura gay” é um fator de gozo aos que alimentam a fantasia curativa. E qual é essa fantasia? A de que muita gente possa ter um gozo não acessível aos que seguem a palavra de Deus. A inveja do gozo do outro já é, no fundo, uma maneira de experimentar o gozo. Assim, a mesma retórica que condena o gozo homossexual é aquela que o quer para si, através da busca obsessiva da “cura” do gozo alheio. A realidade evidencia situações em que esse motor desejante instalado na sombra vem à tona, com o retorno do reprimido.

44. A grande obsessão

Em torno dos direitos LGBT, inúmeras vezes ocorreu uma miraculosa convergência ecumênica entre católicos e evangélicos conservadores. Exemplo disso foram as opiniões, em 2005, do então presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e cardeal-primaz, dom Geraldo Majella Agnelo. Numa entrevista, imprimia um tom que beirava o cinismo, ao responder, através de perguntas, se poderia haver amor verdadeiro entre pessoas do mesmo sexo: “Uma relação homossexual será a busca do outro ou será a busca do mesmo, num jogo de espelhos de tipo narcisista? A relação homossexual será caracterizada pelo dom recíproco e sincero de si [...], ou será caracterizada pela posse do outro como meio para aliviar as próprias tensões?”. E acrescentava, em sua característica evasão: “Não será a reivindicação política a garantir a verdade do amor”. Sobre a posição da Igreja católica, deu a resposta clichê de que “o homossexualismo [é] uma tendência sexual que se constitui no momento do desenvolvimento afetivo da pessoa, mas que se fixa na base de um conflito psíquico não resolvido”. Mesmo afirmando que considera legítima “a reivindicação de viver na sociedade sendo respeitados em suas diferenças, sem discriminações ou perseguições que os oprimam”, faz restrições na contramão do que acabara de admitir em teoria:

No caso de adoção por parte de casais de homossexuais, a criança aparece, em algumas discussões,

mais como um pretexto para a afirmação de um direito político a ser conquistado que pela possibilidade de uma relação educativa benéfica a ela [...]. Além disso, toda criança tem o direito a ter um pai e uma mãe, mesmo que isso muitas vezes não seja possível.¹

Em se tratando de questões relacionadas à homossexualidade e identidade de gênero, era mesmo a bancada evangélica que primava por sua atuação sem sutileza: ia direto ao ponto, e com estridência. Em junho de 2009, no segundo governo Lula, um projeto da Secretaria Especial de Direitos Humanos previa a criação de um Conselho LGBT. No entanto, o texto final aprovado pela Câmara vetou a criação do conselho e cancelou até o termo LGBT — substituído apenas por “minorias”. Enquanto os congressistas das igrejas evangélicas comemoravam a vitória, algumas lideranças LGBT acusaram o governo petista de ter “rifado” suas reivindicações para aprovar outros temas considerados mais importantes no mesmo projeto. Um deles foi a criação do Ministério da Pesca, mais tarde entregue ao então senador Marcelo Crivella, bispo licenciado da IURD, já no governo Dilma Rousseff. Várias lideranças acusaram o governo de não ter interesse em priorizar os pleitos LGBT, pois em sua agenda de negociações “entram milhões de barganhas”, como notou Carlos Tufvesson, então integrante do Conselho dos Direitos LGBT do Rio de Janeiro. Por sua vez, o antropólogo fundador do Grupo Gay da Bahia, Luiz Mott, reconheceu se tratar de um governo de “boas intenções e poucas ações”. De mãos atadas, o próprio responsável pelas políticas LGBT na Secretaria de Direitos Humanos confirmou que as censuras ao texto ocorreram por pressão dos evangélicos: “Qualquer menção no projeto de lei que tivesse a questão LGBT e o combate à homofobia, eles cortaram”.² Ainda mais grave foi a trajetória do Projeto de Lei da Câmara (PLC) 122, de 2007, para criminalizar a homofobia, rejeitado repetidamente desde 2001, quando ainda era o Projeto de Lei n. 5003. Os políticos evangélicos se recusaram a aceitá-lo, preocupados ante a possibilidade de pastores não poderem mais condenar a homossexualidade em templos, programas de rádio e televisão, como sempre fizeram com absoluta impunidade. O então senador Marcelo Crivella afirmou que, mesmo sendo favorável aos direitos de homossexuais, era necessário “preservar o livre exercício do culto religioso”.³ Num evidente ato falho, estava admitindo que lançar anátemas contra LGBTs fazia parte do

louvor a Deus, o que equivale a dizer que suas práticas eram coisa do diabo e, portanto, não poderiam gozar de direito algum, senão a maldição divina. Em 2011, quando ocorreu a última tentativa de reapresentar o PLC 122, cerca de 20 mil evangélicos e católicos entregaram, em Brasília, um abaixo-assinado com 1 milhão de assinaturas contra o projeto. “Daqui a pouco vão dizer que a Bíblia é homofóbica”, protestava o pastor Silas Malafaia, ali presente.⁴

Em 2014, foi apresentado pela deputada Maria do Rosário (PT) o PL 7582, como última tentativa de encaminhamento de uma lei anti-homofobia. Mesmo sofrendo várias mudanças que quase o desfiguraram, as novas tentativas de negociação falharam e o projeto mais uma vez foi rejeitado pela bancada evangélica. Desanimada, a senadora Fátima Cleide, relatora do antigo projeto de 2007, comentou que ele iria “dormir em berço esplêndido”, como de fato aconteceu. Absolutamente irredutíveis, os políticos fundamentalistas pareciam reeditar o slogan de que direitos LGBT “só passarão sobre nosso cadáver”. Ao final do primeiro mandato da presidenta Dilma, após atravessar duas legislaturas, o projeto acabou definitivamente arquivado, sem chances de ir a nova votação. Ponto para os fundamentalistas, que dominaram a situação na própria vigência de governos assim chamados progressistas. Mais uma vez a população LGBT se viu lesada pelos equívocos políticos de grupos que prometiam, em vão, zelar pelo crescimento do processo democrático.

As várias e insistentes tentativas de instaurar o Dia do Heterossexual, em nível nacional, estadual e municipal foram risíveis perto do que veio. Os políticos do núcleo duro da direita religiosa — que englobava ecumenicamente evangélicos e católicos — passaram a criar leis próprias, muitas delas aprovadas para se protegerem, ao mesmo tempo que atravancavam a pauta dos direitos LGBT. Para tanto, contaram com as alas conservadoras não religiosas. Assim vitaminados, partiram para articulações mais ambiciosas. Uma delas, e talvez a mais importante por sua abrangência, foi a criação em 2013 do projeto de lei para um novo Estatuto da Família, o PL 6583/13. Logo no artigo 2º, enunciava-se a definição de família de viés tradicional, que não reconhecia nenhum modelo familiar além daquele formado por um homem e uma mulher, unidos pelo casamento ou em união

estável.⁵ De saída, restringia-se a família ao âmbito heteronormativo, num texto rebarbativo que pouco acrescentava às políticas já existentes sobre o tema. Numa só tacada, atingiam-se vários objetivos de cunho cristão conservador, visando impedir investidas dos setores progressistas. Colateralmente, o projeto oferecia novos subsídios legais para a discriminação contra homossexuais no Brasil. Tentava-se, de fato, barrar a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), em 2011, que reconhecia a união estável entre casais homoafetivos, e a resolução do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) que, em 2013, proibiu cartórios de todo o Brasil de se recusarem a celebrar casamentos civis de casais do mesmo sexo. As duas decisões foram um revés humilhante para o setor conservador do parlamento, que por quase uma década impedira qualquer movimentação legal nessa direção.

Em junho de 2015, a audiência da Câmara para discutir o Estatuto da Família exibiu, por quatro horas, um festival de incontinência homofóbica e machismo, em que parlamentares das bancadas evangélica e católica mostraram sua irredutibilidade. “A família começa com o encontro de um pênis com uma vagina”, dizia de um lado o deputado Flavinho, ligado à Renovação Carismática Católica. Do outro, o deputado evangélico e delegado da polícia civil Gilberto Nascimento replicava: “Qualquer relação que não gera frutos não é saudável”. E aludiu à falta de autonomia de uma criança adotada, a quem não foi perguntado “se quer viver com um pai ou com uma mãe ou com dois homens ou duas mulheres”. Jair Bolsonaro, em seu costumeiro cinismo rancoroso, perguntava a um representante homossexual ali presente: “Nós não temos cloaca. Quando vossa excelência vai fazer xixi, usa o banheiro dos homens ou o das mulheres?”. Ao discursar, o ex-militar criticou as políticas de identidade de gênero e o “estímulo escancarado do movimento LGBT para a pedofilia”. Erika Kokay (PT), a única a protestar, acusou-o de agressão homofóbica. Presente como convidado, o pastor Silas Malafaia protestou contra a intolerância dos homossexuais que o rotulavam de homofóbico: “Opinião não é homofobia”. E despachou: “Nós não rotulamos eles de nada. Nós somos os equilibrados. Eles são os desequilibrados sociais”. Mestre em frases de efeito, que arrancavam aplausos da plateia evangélica presente, Malafaia protestou que o Congresso

“não pode ficar de joelhos” para decisões do Supremo Tribunal Federal.⁶ Em outubro de 2015, quando se conseguiu aprovar o projeto na Comissão Especial do Estatuto da Família, o clima no recinto era de guerra, como se podia prever. Ante a acusação de Glauber Braga (PSOL) de que o projeto ia contra decisão do STF sobre os novos arranjos familiares, o deputado e pastor Ezequiel Teixeira (SD-RJ) retrucou que “os novos arranjos familiares são verdadeiros desarranjos” e que era preciso “salvaguardar o país da anarquia”.⁷

Além dos projetos favoráveis ao ideário bíblico-teocrático encaminhados criteriosamente, ocorreram episódios de interdição sub-reptícia àquilo que contrariava a pauta conservadora. Em 2017, após anos de elaboração e várias fases de discussões minuciosas, o Conselho Nacional de Educação chegou ao projeto final da Base Nacional Comum Curricular. Questões contemporâneas ousadas sobre identidade de gênero e orientação sexual foram incluídas no plano com lastro aceitavelmente democrático, que contemplava a pluralidade dentro das salas de aula. Após divulgar junto à mídia uma versão prévia do plano com essas expressões incluídas, o Ministério da Educação (MEC) publicou a versão oficial alterada. Justamente nos capítulos sobre a pluralidade educacional, todas as menções a “identidade de gênero” e “orientação sexual” foram misteriosamente suprimidas, para espanto de amplos setores da sociedade.⁸

Em outras palavras, retirava-se da nova base curricular a possibilidade de discutir essas duas questões, como se não fossem importantes nas escolas. Onde antes se lia, por exemplo, “necessidade de acolher a diversidade de indivíduos, sem preconceitos baseados nas diferenças de sexo, de identidade de gênero e de orientação sexual”, a versão final mencionava apenas “preconceitos baseados nas diferenças de gênero”.⁹ As explicações esquivas do Ministério da Educação não revelaram os responsáveis pelas mudanças feitas na calada da noite. Considerando seu histórico de interdição maciça à pauta LGBT, a bancada evangélica tinha deixado ali suas impressões digitais, em nome de Deus e do balcão de favores, sua especialidade. Não demorou para se desvendar o mistério. Depois do tradicional culto na Câmara, parte da bancada evangélica estivera no Palácio do Planalto com o presidente Michel

Temer, e se opusera a vários temas espinhosos da base curricular, como liberação da maconha, aborto, “ideologia de gênero” e uso de banheiro à escolha de jovens transexuais — com o que o presidente concordou sem pestanejar. Logo depois, o Ministério da Educação divulgou o tal documento censurado.¹⁰

A mesma tendência teocrática apareceu na Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 12/2015, vulgo PEC dos Apóstolos, apresentada surpreendentemente por um deputado do PSOL, Cabo Daciolo, e relatada favoravelmente pelo deputado Pastor Eurico. No parágrafo único do artigo 1º da Constituição Federal que proclama “Todo poder emana do povo, que será exercido diretamente pelos seus representantes...”, a proposta de emenda pretendia alterar a redação para: “Todo poder emana de Deus, que o exerce de forma direta e também por meio do povo e dos seus representantes eleitos”.¹¹ Ante a possibilidade de se eliminar a laicidade da Constituição Brasileira pelas bases, a proposta gerou protestos clamorosos e acabou sendo indeferida na Câmara. Pouco depois, o deputado Daciolo foi expulso do PSOL. Mesmo que pudesse parecer estranha, essa interferência da direita (religiosa ou não) no terreno da esquerda estava longe de constituir um caso raro.

Para resumir o arrojo da direita renovada (ou revitalizada, como se queira), talvez o projeto mais significativo tenha sido a implantação nacional obrigatória do Programa Escola sem Partido, definido formalmente como: “Lei contra o abuso da liberdade de ensinar”. Na convicção de que estava havendo doutrinação esquerdista nas escolas de todo o país, o programa considerava que muitos professores não ensinavam de forma equilibrada. Ao contrário, aproveitavam-se do lugar de autoridade para promover as suas preferências políticas e comportamentais, desrespeitando as escolhas dos alunos, inclusive quanto à liberdade de crença.¹² Pode parecer uma versão tacanha do velho anticomunismo dos tempos da Guerra Fria, mas os termos ardilosos manuseavam conceitos básicos como direito à livre manifestação do pensamento e liberdade religiosa, respaldados pelo objetivo maior de proteger as crianças nas escolas. Com isso, buscava-se arregimentar não apenas simpatizantes, mas também mentes mais ingênuas.

Com a estratégia de implantação centrada no Congresso, em 2015 foi

apresentado o PL 867 para incluir entre as diretrizes e bases da educação nacional o Programa Escola sem Partido, um antigo projeto de 2004, criado pelo procurador do estado de São Paulo Miguel Nagib.¹³ No texto, determinava-se: “São vedadas, em sala de aula, a prática de doutrinação política e ideológica bem como a veiculação de conteúdos ou a realização de atividades que possam estar em conflito com as convicções religiosas ou morais dos pais ou responsáveis pelos estudantes”. Denunciavam-se também a manipulação e exploração política dos estudantes, “o que ofende o art. 5º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), segundo o qual ‘nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de exploração’”.¹⁴ Como justificava, o projeto de lei acusava professores e autores de livros didáticos de incentivarem a adesão de “estudantes a determinadas correntes políticas e ideológicas”, assim como a adoção de “padrões de julgamento e de conduta moral — especialmente sexual — incompatíveis com os que lhes são ensinados por seus pais ou responsáveis”. A lei obrigaria a afixar, nas dependências das escolas, cartazes com uma lista de “direitos dos alunos”. Além do objetivo claro de constranger professores/as, o texto exortava os/as estudantes a denunciarem os/as mestres/as subversivos/as. Impressionavam as determinações rigorosas para detalhes e medidas do cartaz — “no mínimo, setenta centímetros de altura por cinquenta centímetros de largura, e fonte com tamanho compatível”.

Com impressionantes competência e agilidade, o programa se desdobrou em muitos outros projetos de lei similares, através de iniciativas lideradas no Senado pelo pastor Magno Malta, mas também em legislativos estaduais e câmaras municipais de todo o país, na maioria das vezes por iniciativa de parlamentares católicos ou evangélicos. De fato, a estratégia era de ataque maciço. Só na Câmara dos Deputados surgiram pelo menos três outros projetos abordando o mesmo tema. Na Assembleia Legislativa de São Paulo, foram apresentados quatro projetos com objetivo semelhante e, na Câmara Municipal da cidade, dois outros de igual conteúdo.¹⁵ Como linha auxiliar, foi montado um pesado esquema de marketing, inclusive com divulgação na internet — #EscolaSemPartidoJá. No site do programa, a incitação se fazia em termos diretos: “Se você é professor e defende uma escola sem partido,

mande fazer um cartaz como esse e coloque na sala durante suas aulas. Você estará [...] infernizando a vida dos seus colegas militantes”.¹⁶ Disfarçado de legítimo incentivo à liberdade de pensar, o projeto criava um modo capcioso de coibir temas que os políticos conservadores e religiosos fundamentalistas consideravam desconfortáveis, quando não inadmissíveis, sob pretexto de perverter as crianças. Emergia aí um dos temas prediletos para os defensores da família brasileira: a pedofilia. Como esse projeto de lei fazia parceria com outros que propunham, por exemplo, a obrigatoriedade de ensino religioso nas escolas, seu objetivo último era, na verdade, permitir a doutrinação dos alunos dentro de uma pauta rigorosamente conservadora. Além do aspecto político-partidário, no centro das preocupações estava, mais uma vez, a obstrução dos direitos LGBTQI+. Não por acaso, seus termos visavam coibir qualquer discussão nas salas de aula envolvendo questões de gênero, orientação sexual e diversidade sexual. Houve amplos protestos e objeções contra o projeto não só entre a sociedade civil, especialmente quando ele começou a ser implantado em alguns lugares. Tanto o Ministério Público quanto o ministro Luís Eduardo Barroso, do Supremo Tribunal Federal, denunciaram a inconstitucionalidade do PL 867/15, que teve sua aplicação suspensa provisoriamente, até a decisão final do Supremo sobre o assunto.¹⁷ Mas o aviso da nova direita estava dado, mais uma vez, e em tom ameaçador: só passarão sobre nossos cadáveres.

45. Feitos e desfeitos

O processo de “infiltração no poder” por parte dos religiosos fundamentalistas veio se configurando por anos a fio. A atuação coesa da bancada evangélica impôs, com demasiada frequência, sua pauta conservadora a governos supostamente progressistas, que sucumbiram às chantagens políticas baseadas na defesa da família e da moral cristã, contra a plataforma de grupos de direitos humanos e dos movimentos feminista e LGBT. Na verdade, a vocação fisiológica da bancada evangélica tirou bom proveito da promiscuidade política em Brasília, com grupos explicitamente de direita compondo a base aliada e até ocupando altos postos no governo de centro-esquerda. Em palestra já citada, o então senador Marcelo Crivella revelava, em 2012, a estratégia da bancada evangélica fundamentalista: imiscuir-se nos governos oferecendo o apoio de sua bancada cada vez mais ampla, em todos os níveis (de Brasília aos estados e municípios). Corroborando a prática, o bispo Crivella comentava como o então presidente Lula ajudou a Universal do Reino de Deus a implantar uma rede de templos pelo continente africano. Em suas palavras: “Ao me aproximar do Lula, pedi a ele para ajudar pastores espalhados pelo mundo”. Lula acedeu, e ajudou dando cartas de apresentação dos pastores a governantes de diversos países. Em tom de bazófia, Crivella revelou que fora expulso de Zâmbia, em 1995, mas conseguiu voltar anos depois graças a uma carta de recomendação do

então presidente Luís Inácio Lula da Silva. “Com a carta, o presidente [de Zâmbia] não só nos permitiu voltar, como ainda nos deu uma rádio e uma tv”. E assim Crivella concluiu: “Só abriremos as portas dos países árabes, da China e da Índia com a política”.¹

Como nesse caso, a falta de sensibilidade, anestesiamiento pelo poder ou imediatismo eleitoral ante a complexa realidade político-partidária brasileira induziu setores da ala de centro-esquerda a fazerem alianças com a “nova” direita. Ao acolherem a serpente em seu seio, deixaram-se infiltrar, para acabarem se tornando fantoches dos seus perigosos aliados. Entre tantos fatos, convém lembrar os políticos fundamentalistas confortavelmente instalados em postos de importância nos governos petistas, até mesmo em ministérios. Na primeira gestão de Dilma Rousseff, o então senador Marcelo Crivella praticamente teve o Ministério da Pesca criado, numa barganha, para que ele pudesse ocupar o cargo, o que de fato aconteceu.

Ao colocar em segundo plano os embates entre a bancada fundamentalista e os direitos homossexuais, boa parcela dos setores pretensamente progressistas não se deu conta, ou o menosprezou, de um fato gritante: a batalha em prol das sexualidades não normativas fazia uma resistência consistente contra o avanço teocrático no cerne da democracia. Sua luta emitia um sinal de alerta para a sociedade brasileira. Não por acaso, em várias cidades do país as paradas LGBT veicularam temas, ano após ano, que reivindicavam a laicidade do Estado brasileiro.

O alerta não foi ouvido. Desconsiderando a gravidade do avanço planejado da bancada evangélica, muitas lideranças, nas áreas política e até mesmo judiciária, menosprezaram as evidências de que o Brasil chocava um ninho de cobras. Chegou-se ao ponto de fazerem coro aos políticos fundamentalistas, no sentido de barrar avanços dos direitos LGBT em várias instâncias. Essa promiscuidade consentida, quando não aplaudida, evidenciou-se em várias controvérsias sobre direitos homossexuais. O caso mais emblemático foi apelidado de “kit gay”.

Em 2004, o governo Lula tinha lançado o programa Brasil sem Homofobia, cobrindo uma lacuna de políticas públicas para combate à violência e ao preconceito contra a população LGBT. Nele já estava previsto o projeto Escola

sem Homofobia, que pretendia capacitar educadores, em nível nacional, para abordar de modo construtivo as questões de gênero e sexualidade. Assim como muitas outras propostas, essa se arrastou durante anos, com sucessivas protelações para evitar reação negativa da bancada conservadora, que compunha a base aliada. Em 2011, na primeira gestão de Dilma Rousseff, com Fernando Haddad à frente do Ministério da Educação, o Escola sem Homofobia saiu do papel, depois de longamente debatido, tendo recebido parecer favorável da Unesco e da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT), entre outros.²

O projeto incluía distribuição nacional de material de apoio para professores e alunos do ensino médio, composto de três vídeos, cartilhas e guia de orientação específica aos educadores. O objetivo explícito era instigar o debate sobre questões de sexualidade, no sentido de reconhecer a diversidade sexual e elucidar as formas de preconceito. Utilizando linguagens modernas, em animação e stop motion, cada um dos vídeos focava especificamente situações de homossexualidade feminina e masculina, transexualidade e bissexualidade entre jovens.

Ainda antes de o material ficar pronto, trechos vazaram no Congresso e na mídia. Indignados, os parlamentares fundamentalistas iniciaram uma campanha feroz contra o projeto, que acabou pejorativamente chamado de “kit gay”. Críticas, polêmicas e protestos se multiplicaram em setores conservadores de todo o país. Jair Bolsonaro, então deputado pelo Partido Progressista (PP), tomou a frente da luta para interdição do “kit gay”, alegando que o Ministério da Educação e grupos LGBT “incentivaram o homossexualismo [sic] e a promiscuidade” e assim tornariam os filhos “presas fáceis para pedófilos”. Homofóbico confesso, Bolsonaro fez distribuírem panfletos em estações do metrô carioca, com advertência capciosa de que o “kit gay” provocaria reações contrárias que iriam “estimular a homofobia lá na base, no primeiro grau”.³

A repercussão criou uma tal confusão nas altas esferas do governo que o ex-presidente Lula viajou a Brasília para debater uma saída com a presidenta, a quem recomendou, em jantar no Palácio da Alvorada, “abrir mais seu governo” para os partidos da base de apoio. Traduzindo: ceder à pressão

religiosa — o que aconteceu de imediato. Dilma Rousseff, já marcada anteriormente pelo recuo na defesa do direito ao aborto, veio a público anunciar a suspensão do material didático anti-homofóbico.⁴ Comunicou que não concordava com o kit, mesmo admitindo não ter assistido a um vídeo completo, apenas a “um pedaço” do material em reportagens televisivas. Ao justificar o veto, a presidenta afirmou ainda que o governo não poderia fazer “propaganda de opções sexuais”. Sua atitude repercutiu de modo bastante negativo na comunidade LGBT, como um atestado de incompreensão à intolerância homofóbica e aos direitos da população discriminada, já pelo deslize primário de considerar a orientação sexual uma simples “opção”.⁵

Na ocasião, o ministro-secretário da presidência Gilberto Carvalho confirmou, em entrevista: “A presidenta Dilma não gostou dos vídeos, achou o material inadequado, e determinou que não circulem oficialmente. Estão suspensas todas as produções de materiais que falem dessas questões”. Também se apressou em negar que a decisão teria ocorrido por pressão das bancadas religiosas. Não fora bem assim. Após reunião da sua bancada, os deputados evangélicos tinham ameaçado obstruir a pauta do Congresso e votar a favor da convocação do ministro da Casa Civil Antonio Palocci para que explicasse denúncias de multiplicação suspeita do seu patrimônio. Além do mais, tinham decidido criar uma comissão parlamentar de inquérito (CPI) para apurar a contratação pelo MEC de uma ONG, sem licitação, que produzira o material anti-homofóbico. Como evidência da chantagem, após a suspensão do projeto a bancada religiosa cancelou suas ameaças. Enquanto isso, o ministro da Educação Haddad veio a público com uma explicação ambígua, quase se eximindo da responsabilidade, ao dizer que o material em circulação não tinha vindo do seu ministério.⁶

No Carnaval de 2012, novo tropeço. O Ministério da Saúde constataria um aumento significativo de infecções pelo vírus da aids na população guei entre quinze e 24 anos — algo inédito e assustador. Para tanto, elaborou-se uma audaciosa campanha que veiculava de forma jocosa, mas direta, a necessidade de usar a camisinha como preventivo. Vários filmetes tinham sido programados para exibição nas TVs abertas de todo o país. Detalhe: além do foco em um casal homo e em outro hétero, um dos vídeos visava

especificamente a população de travestis. A campanha foi lançada com grande estardalhaço. Ao ser veiculada, no entanto, os vídeos foram substituídos por uma propaganda que alertava apenas para as estatísticas sobre índices de infecção do HIV e de mortalidade por aids. A mudança repentina para um enfoque negativo acendeu o sinal vermelho entre ativistas, já escaldados com o episódio do “kit gay”. As explicações do Ministério da Saúde não convenceram, pelo tom evasivo. Pareciam óbvias mentiras que disfarçavam um vexame.⁷ O retrocesso foi percebido como resultado da interferência da bancada evangélica, mais uma vez. No Twitter, Marco Feliciano comemorava: “Pressão nossa: Ministério da Saúde manda retirar do site vídeo com cena homossexual”.⁸ Confirmava-se, de modo reiterado, que os direitos LGBT funcionavam como simples moedas de troca na prática fisiológica tão cara à bancada evangélica fundamentalista e praticada à exaustão no governo petista. Entre as muitas vozes de protesto, o deputado Jean Wyllys (PSOL) lembrava, em entrevista em 2014: “Dilma me decepcionou. Acovardou-se na hora de tocar políticas de direitos humanos de minorias, como indígenas, mulheres e LGBTs”.⁹

Tais reincidências, entre feitos e desfeitos, evidenciavam como o governo estava dividido, para não mencionar as diferenças dentro da própria bancada petista no Legislativo. Ainda assim, seus parlamentares se mostravam mais ousados e propositivos do que o Executivo, praticante de um pragmatismo em ritmo de “metamorfose ambulante”, para citar uma daquelas frases de efeito do ex-presidente Lula.

Os direitos LGBT pareciam ter função quase decorativa, uma espécie de verniz para o campo da esquerda parecer moderno. Na hora da disputa para valer, eles se tornavam tão secundários quanto enfeite de bolo de noiva. Não que isso fosse novidade, pela repetição dos mesmos avanços e recuos em décadas anteriores. No caso, os incidentes geraram mal-estar pela saturação do padrão de retrocessos. A ponto de uma jornalista nada retrógrada como Barbara Gancia manifestar sua indignação:

De nossa Dilma [...] nós não podemos mais aceitar que ela balance feito um João-bobo em questões fundamentais como o aborto e os direitos dos homossexuais. [...] Não dá para voltar atrás a cada cinco minutos ou calar porque ela não quer melindrar uma bancada à qual nem mesmo pertence. Ou

será que a Dilma virou uma espécie de Pelé dos anos 70 e vai nos dizer que o país não está preparado para essa discussão? [...] Quando será a hora certa então? [...] E a senhora, dona presidente mulher e ex-prisioneira política, vai começar a combater o preconceito quando?¹⁰

É preciso reconhecer que nos dois governos do presidente Lula buscou-se avanço nas pautas feminista e LGBT, através de muitas propostas de ações afirmativas, como audiências públicas para discutir aborto, o Programa Nacional de Combate à Homofobia e conferências nacionais do setor LGBT. Mas o padrão de instabilidade se repetiu. Ao mesmo tempo, Lula mantinha forte aliança com as lideranças pentecostais. Tal dubiedade gerou fricção com evangélicos, que faziam exigências regressivas em troca de apoio. Como a pauta progressista sempre estava do lado mais fraco da corda, inúmeras vezes as providências mencionadas não saíram do papel ou ficaram pelo meio do caminho. Segundo o antropólogo Luiz Mott, a mais antiga liderança no ativismo LGBT, “faltou a Lula vontade política em pressionar sua base aliada para votar leis a favor da cidadania homossexual”, a exemplo da presidente da Argentina Cristina Kirchner, que rapidamente conseguiu aprovar o casamento homoafetivo, entre muitas outras ações efetivas.¹¹ Enquanto isso, no Brasil, o ambicioso programa Brasil sem Homofobia provocou desencanto nas populações LGBT, que participaram ativamente na sua elaboração, mas não viram quase nada efetivado em ações práticas. O programa foi considerado um tigre de papel.

46. As patrulhas da moral e da família

Todo o processo autofágico dos governos de centro-esquerda eclodiu em grande estilo no episódio do impeachment da então presidenta Dilma Rousseff. Antes dessa vitória arditamente articulada pelas alas conservadoras, as graves denúncias de corrupção e tráfico de influência nas gestões petistas envolveram políticos de todo o espectro partidário, mas acabaram pesando especialmente sobre o campo da esquerda, acusada de traição às suas promessas e ideais de renovação ética, no passado. Tal desencanto alimentou o descrédito de parte da sociedade civil e lançou políticos progressistas na vala comum da proverbial desonestidade da classe política brasileira. Todo o processo acabou sendo reforçado por um cacoete histórico: a recusa da esquerda em reconhecer seus equívocos, para assim se refundar — como já tinham feito muitos agrupamentos social-democratas na Europa. A reincidência no erro só fez alimentar os argumentos e a voracidade da direita, que já esquentava o trono do poder nos mandatos ditos progressistas.

A indignação de parte da classe média urbana, muitas vezes sincera, foi explorada à exaustão pelos oportunistas à espreita. Das manifestações com multidões nas ruas, painéis e novas denúncias de corrupção, passou-se ao processo parlamentar e judicial do impeachment, muito conveniente para as alas mais conservadoras, que aceleraram a queda da presidenta Dilma

Rousseff. Ato contínuo, os coadjuvantes do seu próprio governo ascenderam ao protagonismo, liderados pelo oportunismo do vice-presidente Michel Temer. Se a direita foi oportunista na medida certa, a esquerda, encantada com o poder, cometeu erros crassos, como esse de acolher adversários perigosos em seu próprio núcleo duro, imaginando que iria usá-los a seu favor. Brincou com fogo e se queimou. Foi assim que, usando as velhas táticas do fisiologismo e clientelismo, o PMDB se instalou no poder. Com ele, a direita em peso se sentiu em casa.

Foi nesse caldo de cultura política que, na segunda década do século XXI, ocorreu o “nascimento da Vênus”: a nova direita “conceitual”, perita em fake news e afeita aos métodos sensacionalistas da pós-verdade. Essa direita, baseada na veiculação de “conceitos”, aproveitou bem a experiência dos líderes religiosos que foram compor o seu campo. Numa guinada “modernizadora”, evangélicos fundamentalistas já vinham utilizando um estratagema curioso, ainda que não novo: cooptaram conceitos brandidos pela esquerda e deram-lhe uma visão ao avesso — o que incluía vários temas da pauta LGBT. A tática foi absorvida pelas novas estratégias da direita. Assim aconteceu com o conceito de liberdade de expressão, brandido como pretexto para reivindicar seu direito de fazer críticas, caluniar e culpabilizar LGBTs. No limite, alimentavam o clima de impunidade para ataques homofóbicos violentos e até letais. Em artigo comentando a agressiva reação de grupos organizados de direita, quando de sua vinda ao Brasil, Judith Butler afirmou: “Liberdade não é — nunca é — a liberdade de fazer o mal. Se uma ação faz mal a outra pessoa ou a priva de liberdade, essa ação não pode ser qualificada como livre — ela se torna uma ação lesiva”.¹

Em clima explosivo, novos matizes de direita organizaram-se nos mais diversos setores da sociedade. Em plena vigência democrática, surtos autoritários começaram a pipocar, com a função explícita de vigilância e censura, como patrulhas em defesa da moral e da integridade da família brasileira. Respaldados por antigos e novos pensadores — neoliberais ou de teor francamente fascista —, formaram-se grupos lobistas, dentre os quais o mais emblemático foi o Movimento Brasil Livre (MBL), com atuação organizada em várias frentes, que incluíam protestos físicos pontuais. Era

como se a energia represada finalmente emergisse com o firme propósito de conquistar o terreno perdido para forças progressistas, em política e nos movimentos sociais. Sua sanha muitas vezes chegava ao fanatismo, movida por ódio e revanchismo.

À mera violência física veio juntar-se uma outra: a violência de conceitos. A nova estratégia passou a brandir mais diretamente ideias que simulavam consistência intelectual. O fato de remeter a simbologias de punições inquisitoriais evidenciava a intenção de exercer terrorismo com base em arquétipos do passado. Nessa perspectiva, as mobilizações dos novos grupos organizados de direita passaram às manifestações ruidosas, ataques maciços nas redes sociais e protestos físicos pontuais. Sempre de olho na repercussão midiática.

Mesmo que o vetusto e homofóbico Olavo de Carvalho pudesse não existir como farol do pensamento conservador, as questões LGBT — em especial a identidade de gênero — seriam necessariamente colocadas no centro dos embates fundamentalistas, funcionando como cimento que previne rachaduras. Para combater as ideias de gêneros mutantes, experimentadas em várias frentes da sociedade, a direita militante tirou do baú um velho conceito que se integrou rapidamente na onda conservadora: a “ideologia de gênero”, tão cara às lideranças evangélicas moralistas. Além dos velhos temas de defesa da família e combate à pedofilia, adicionou-se a tal “ideologia de gênero” ao protagonismo dos conceitos brandidos.

Tratava-se de atacar o feminismo enquanto subversão. Voltava à cena um dos seus conceitos fundacionais: os gêneros feminino e masculino eram constituídos como elaborações culturais. Para a direita, tal premissa permanecia alarmante. Mesmo que já estivesse consagrada e perpassasse as mais importantes instâncias da contemporaneidade, incluindo a ONU e as legislações de inúmeros países. Desde o começo do feminismo moderno, na década de 1960, um traço comum às suas abordagens teóricas foi a diferenciação entre os conceitos de sexo e gênero. Se existe na natureza o sexo da fêmea e o do macho, o mesmo não se dá com o conceito de gênero feminino e masculino, que é uma criação cultural sujeita a mutações através das épocas e das diferentes prescrições sociais.

Ser mulher e ser homem têm diferenças físicas que podem sim gerar diferenças psicológicas — abordadas até em estudos psicanalíticos contemporâneos. Mas as percepções socialmente consagradas do que são o “feminino” e o “masculino” não se esgotam nem decorrem necessariamente da genitália e suas implicações orgânico-psicológicas. Envolvem construções dos papéis de gênero, exercidos de acordo com narrativas históricas totalmente mutantes. Ou seja, feminino e masculino são papéis interpretados conforme a época e o espaço geográfico. Graças à sua “performatividade”, os gêneros não autorizam a percepção de que ser homem ou mulher se esgota numa determinação meramente biológica e, portanto, imutável. Se as mulheres não votavam até primórdios do século xx, ser mulher não implica que ela não possa votar em eleições políticas sob pretexto de ter menor discernimento e responsabilidade social. Igualmente, ser homem não significa que ele tem a exclusividade, até o fim dos séculos, de estar nos postos diretivos de empresas, pressupondo maior poder de decisão. Indignados ante essa relativização dos papéis de gênero — sujeitos a chuvas e tempestades das várias culturas —, grupos conservadores criaram o conceito de “ideologia de gênero”. Partiam da ficção de que existe uma conspiração ideologicamente orquestrada para tentar destruir a estrutura tradicional de família. Ora, não existe uma única estrutura tradicional de família, pelo simples fato de que os tipos de organização familiar se diversificaram nas sociedades modernas, em consonância com inúmeras variantes. Por exemplo: conforme estatísticas do IBGE, em 2014 o número de mulheres brasileiras como chefes de família passou para 39,8% do total de lares, enquanto esse percentual era de 29,37% em 2004, num aumento de 37% em apenas dez anos.²

Apesar da precariedade de suas premissas, a ideologia de gênero começou nas altas esferas da hierarquia católica, passando a ser adotada por religiosos de tendência fundamentalista, fossem católicos ou evangélicos. Ao se expandir internacionalmente, sua crença não se restringiu ao setor religioso, nem se tornou exclusiva da direita político-partidária. Em 2013, em seu programa televisivo semanal, o então presidente do Equador Rafael Correa, considerado por muitos um dos expoentes da esquerda latino-americana,

engrossou a campanha contra a “ideologia de gênero que destrói a família”.³

Com um admirável senso de oportunidade, o campo conservador apropriou-se do conceito de ideologia de gênero e o tornou uma das suas bandeiras em inúmeros países, inclusive no Brasil. Sua estratégia proselitista criou ilações fáceis entre feminismo, teoria *queer* e comunismo, com o que atraiu a convergência de vários espectros conservadores e fundamentalistas. Na defesa da família, adotou-se um foco de oposição bastante amplo: contra questões de gênero nas escolas, prática de aborto, novas estruturas familiares, programas de educação sexual até casamento homoafetivo (derivando para adoção de crianças por LGBTs), direitos das pessoas trans e políticas LGBT em geral.

Ao usar a defesa da família como um guarda-chuva abrangente, a batalha da ideologia de gênero sensibilizou milhões de pais e mães, mesmo quando não crentes, que se sentiam inseguros pela eclosão de novos comportamentos. No varejo dos objetivos mais pontuais, brandia-se o tema para ampliar o apoio da população ao ensino religioso nas escolas. No atacado, o escopo mais amplo consolidava a tendência ao protagonismo político das bancadas religiosas fundamentalistas dentro dos grupos conservadores. Tal como se veiculava aos quatro cantos, a ideologia de gênero abalava a sacralidade da família e, de quebra, visava enraizar o lobby do “poder gay”. O método empregado para o convencimento continuava sendo o mais óbvio, pois baseado na paranoia: “*Eles* querem perverter os nossos filhos”.

Na lógica do vale-tudo, o ódio e a persistência se juntaram em busca de factoides que gerassem marketing, ainda sob a ótica da ideologia de gênero. Pretendia-se lançar uma campanha, e a ocasião adequada se deu com uma escolha óbvia, a partir do próprio título: a exposição “Queermuseu: Cartografias da Diferença na Arte Brasileira”. Aberta no espaço do Santander Cultural, em Porto Alegre, no mês de agosto de 2017, a mostra pretendia — nas palavras do seu curador, Gaudêncio Fidélis — referenciar o conceito de *queer* como “uma porta de entrada para tratar de um conjunto de questões articuladas em torno da diferença, das expressões de gênero, da sexualidade e da diversidade [...] com o objetivo de continuar a promover uma investigação do cânone artístico e sua formação”.⁴ Para ilustrar a diversidade

sexual nas artes brasileiras, a mostra incorporava uma amplitude de artistas com obras já exibidas em inúmeros museus e galerias mundo afora. Entre outros tantos de grande impacto expressivo, incluíam-se ali artistas consagrados como Pedro Américo, Cândido Portinari, Volpi, Guignard, Flávio de Carvalho, Lygia Clark, Alair Gomes, Leonilson, Farnese de Andrade, Hudinilson Jr., Alex Cervený, Adriana Varejão, Odires Mlászho. O propósito transgressivo da mostra ficava exposto com clareza no quadro “Travesti da Lambada e Deusa das Águas”, de Bia Leite, que apresentava com jocosidade irônica duas figuras infantis expressamente “viadas”, numa referência ao bullying sofrido por muitas crianças afeminadas.

Menos de um mês depois, iniciaram-se protestos diante do prédio da exposição e reações exacerbadas desaprovando a mostra, com relatos de agressão verbal a seus visitantes e pichações em agências do Santander com os dizeres: “Banco pedófilo”. Como disse o economista e articulista Joel Pinheiro da Fonseca, “liberdade de expressão não é o forte dessa turma”.⁵ Ao mesmo tempo, nas redes sociais viralizaram rapidamente vídeos de denúncia contra as obras expostas, que supostamente praticavam blasfêmias e incentivavam tanto pedofilia quanto zoofilia. No comando das atividades estava o MBL, até então afeito a manifestações políticas, e agora na vanguarda da defesa da moralidade pública e dos valores cristãos.⁶ Com muita sensatez, o mesmo Joel Pinheiro da Fonseca, que não é exatamente um socialista, lembrou que o MBL se apropriara dos protestos da direita religiosa e bolsonariana para aumentar seu prestígio nacional — através de algo que sabia fazer muito bem: barulho. O articulista criticava esse insuflamento ao embate, lembrando que “a perda de uma produção cultural independente de agenda ideológica é um dos piores sintomas da polarização”.⁷

Quatro dias após os protestos, a exposição foi encerrada, bem antes do prazo previsto. O banco Santander, patrocinador da mostra com base na Lei Rouanet, veio a público informar que o fim antecipado resultava da convicção de que “desrespeito a símbolos e crenças [...] não faz parte de nossa visão de mundo, nem dos valores que pregamos”. O curador Gaudêncio Fidélis protestou, afirmando não ter sido consultado pelo Santander sobre o fechamento. “Fiquei sabendo pelo Facebook. Logo em seguida, recebi uma

rápida ligação da direção do museu, em que fui comunicado da decisão”, disse ele.⁸ Como afirmou Célio Golin, num contraprotesto do Nuances — Grupo pela Livre Expressão Sexual, a população LGBT estava funcionando ali como bode expiatório para grupos ultraconservadores veicularem suas ideias.⁹

De fato, fazia todo sentido essa percepção dos mecanismos da direita. A propósito do embate em torno do Queermuseu, o deputado Givaldo Carimbão, da eficiente — apesar de menos barulhenta — bancada católica fundamentalista, propôs logo em seguida na Câmara Federal o PL 8854/2017, para alterar um decreto-lei de 1940 que previa punição por crime de desrespeito a crenças e símbolos religiosos. Na lei atualizada, as ofensas à religião se tornariam crime hediondo, com pena de multa obrigatória somada a prisão de doze a trinta anos. O artigo 1º do projeto previa que também incorrerá no crime “aquele que promover ou que, na qualidade de agente público, autorizar a aplicação de dinheiro público em manifestações que desrespeitem crenças e símbolos religiosos”. Ademais, as justificativas do projeto propunham criminalizar “as inúmeras manifestações” de Paradas LGBT “que zombam e desrespeitam a fé dos cristãos”, por parte dos “bandidos” que conspurcam símbolos do cristianismo.¹⁰ Aí via-se claramente mais uma tentativa de fechar o cerco teocrático.

Na mídia e em amplos setores da sociedade civil, causou espanto o fato de se cancelar um importante investimento cultural como o Queermuseu de forma tão rápida e radical — evidenciando como as empresas só apoiam a produção artística até o ponto de não prejudicarem sua imagem institucional, como escreveu o crítico Silas Martí.¹¹ Considere-se, para tanto, o que escrevera o presidente do Santander Cultural, na apresentação do catálogo: a mostra fazia parte “de um conceito no qual realmente acreditamos: a diversidade”, que “ganha cada vez mais atenção por parte da nossa organização. [...] Trata-se de um valor para nossa empresa”.¹² A polêmica contra o cancelamento se desdobrou com protestos em nível local e nacional, mas o Santander não abriu mão de sua decisão. Embarcando na onda, o prefeito conservador de Porto Alegre, Nelson Marchezan Jr., apoiou nas redes sociais os motivos para encerrar a mostra.¹³ O prefeito de São Paulo,

João Doria Jr., chegou a publicar um vídeo desaprovando a exposição, com sua proverbial falta de sensibilidade: “Gosto da arte, mas tudo deve obedecer um limite”.¹⁴ Na internet circulou um abaixo-assinado de inúmeros artistas em protesto contra o cancelamento da mostra.

Apesar dos esforços, não se conseguiu transferir a exposição para outros locais, inclusive fora de Porto Alegre. No Rio de Janeiro, o Museu de Arte do Rio (MAR) cancelou as negociações iniciadas para receber a mostra, após desautorização do prefeito Marcello Crivella, em mais um gesto de incúria fundamentalista, depois de boicotar a Parada LGBT local e desarticular os preparativos para o Carnaval da cidade.¹⁵ O fundador do MBL criticava a “velha imprensa” por acusar “caluniosamente” o grupo de ter exercido censura. Em vez disso, tratava-se, segundo ele, de “nossa manifestação republicana”, pois o MBL “preza pela civilidade e pelo bom debate público e teme a escalada de violência e intolerância política”. Talvez fosse mais do que cinismo o fato de publicar esse artigo num órgão da “velha imprensa” que o perseguia.¹⁶ Aberta a temporada moralista no Queermuseu, a campanha de caça às bruxas estendeu-se a várias partes do país, como uma óbvia demonstração de força. Desde 2012, o jornalista e ativista Iran Giusti tinha criado o Tumblr “Criança Viada”, em comemoração ao Dia das Crianças, com o propósito crítico de alertar para o bullying homofóbico que muita gente sofreu na infância. As próprias pessoas enviavam para o Tumblr suas fotos com pequenos textos a respeito. Aos poucos, o projeto passou a ter grande acesso e foi saudado como uma ode *queer* a “pintosos” e “pintosas” que sofrem preconceito, inclusive dentro da comunidade LGBT. Logo após o caso Queermuseu, houve denúncias de incitação à pedofilia contra o “Criança Viada”, e a plataforma Tumblr tirou o projeto do ar. Curiosamente, muita gente não sabia que a artista Bia Leite, um dos pivôs da proibição do Queermuseu, tinha criado sua obra a partir do material presente no mesmo projeto de Giusti, com sua autorização.¹⁷ O ciclo percorrido revelava que o MBL estava por detrás das denúncias, conforme se constatou. O medo a crianças viadas continuava através de um bullying às avessas, travestido de defesa da inocência infantil. Nesse mesmo mês de “setembro censório”, os guardiões da moral pública focaram o Museu de Arte Moderna (MAM) de São

Paulo, protestando contra mais um evento de incitação à pedofilia. Nesse caso, viralizaram na internet fotos e vídeos da performance *La Bête*, apresentada na abertura da exposição *Brasil em Multiplicação*, mostrando o artista Wagner Schwartz nu, disponível para ser tocado pelos espectadores. A performance fazia referência à conhecida série de esculturas *Bichos*, de Lygia Clark, composta de chapas metálicas que deviam ser manuseadas pelo público. Diante de um dos exemplares dessa obra, que integrava a exposição, o artista ia compondo diferentes esculturas vivas, em interação com as pessoas que o tocassem. As imagens de um dos vídeos mostravam uma menina, em torno de cinco anos e acompanhada da mãe, mexendo nas mãos e nos pés do artista deitado no chão. Foi o que bastou para despertar uma onda de protestos e acusações de incitação à pedofilia. O Ministério Público de São Paulo foi chamado para abrir investigação e apurar se a instituição, o artista e a mãe da menina teriam violado o Estatuto da Criança e do Adolescente. Na tarde do mesmo dia, cerca de trinta pessoas não só foram protestar contra o evento como terminaram por agredir funcionários do MAM. Consultado, o curador do museu lembrou que havia sinalização sobre nudez, e enfatizou que a performance “não tinha nenhum caráter erótico”. Conforme sua promessa, a exposição não foi suspensa, apesar das “manifestações de ódio e de intimidação”.¹⁸ Enquanto os protestos se multiplicavam nas redes sociais, alguns setores da mídia consideraram as imagens “constrangedoras aos olhos de qualquer ser humano”.¹⁹

Assim foi se configurando o padrão dos protestos em favor da moralidade pública: retiravam os eventos do seu contexto e os moldavam dentro de formatos prontos para gerar escândalo e intolerância. A presença da criança na performance serviu de mero pretexto para o insuflamento, tanto que ninguém se lembrou dos prejuízos que a imagem da menina exposta na internet poderiam lhe acarretar. Ademais, ali se configurava uma questão sensível: certamente o escândalo não teria adquirido tal dimensão se o corpo nu fosse de uma mulher — talvez até se elogiasse a “naturalidade” da beleza feminina. Na confrontação pública com o homem pelado, estavam imbricados não apenas pudicícia e carolice. Paradoxalmente, ali se evidenciava o medo da sociedade falocrática ante o fascínio que o pênis

exposto poderia exercer e, por extensão, um gesto de defesa contra o fantasma onipresente da homossexualidade. Lamentavelmente, parecia coisa de república bananeira, diante de eventos artísticos em outros países do mundo. Tal foi o caso da mostra guei do famoso museu Tate Britain de Londres, em comemoração ao 50º aniversário da descriminalização da homossexualidade no país. Ali, não só se indicava a idade mínima de doze anos para ver a mostra como estavam à venda pacotes familiares para dois adultos e duas crianças.

Em ato de apoio aos museus censurados e atacados no Brasil, o escritor Lira Neto postou nas redes sociais nus clássicos, pintados por grandes mestres como Picasso, Dalí, Daumier e Gustav Klimt. No Twitter, recebeu xingos de “pervertido” e “doente”, enquanto sua página no Facebook foi bloqueada, após denúncias.²⁰ Não era para menos. Numa estranha CPI dos Maus-Tratos do Senado Federal, a mãe da criança que cometera o “crime” na performance do MAM-SP foi chamada a depor, enquanto eram solicitados mediante convocação coercitiva tanto o coreógrafo da performance — Wagner Schwartz — quanto o curador do Queermuseu, Gaudêncio Fidélis. Em mais uma evidência de manifestação orquestrada, quem estava por detrás da CPI era o pastor, cantor gospel e senador Magno Malta, que classificou a mostra em Porto Alegre como “acinte à moral” e a acusou de “cristofobia, catolicofobia, evangélicofobia e familiofobia”.²¹ O cinismo ao mimetizar, de forma invertida, as terminologias fóbicas usadas por LGBTs parecia ali a cereja no bolo do seu ódio religioso.

A escalada censória continuou no mesmo mês com pelo menos dois outros eventos. O monólogo *O Evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu*, escrito em 2006 pela autora transexual escocesa Jo Clifford, teve encenação brasileira. Fez carreira comercial no Sesc Pinheiros de São Paulo, entre outubro e novembro de 2016. Pouco antes, participara do Festival Internacional de Teatro de Londrina (Filo). Na época com 65 anos, Jo Clifford veio ao Brasil a convite do British Council. Autora de mais de oitenta peças, muitas já montadas em vários países, apresentou-se então justamente com *The Gospel According to Jesus, Queen of Heaven* no Festival Internacional de Teatro, Palco & Rua (FIT-BH), em Belo Horizonte. A seguir,

realizou um intenso périplo com palestras e debates no Rio de Janeiro e em São Paulo. Muito consciente do seu alcance político, Jo Clifford gostava de se dizer orgulhosa de ser pai e avó. Na capital paulista, chegou a colaborar com a diretora Natalia Mallo na preparação da montagem brasileira do seu texto.²² Nesse monólogo, Jesus é uma transexual, interpretada por Renata Carvalho, atriz igualmente transexual, escolhida através de uma seleção pública. O texto da peça mantinha intenso diálogo com os evangelhos, em que se narra como Jesus acolhia não só os pobres e os filhos pródigos, mas também uma prostituta apedrejada. De saída, a personagem da peça propunha que qualquer pessoa na plateia poderia assumir a posição de Jesus. Mais ainda, o filho de Deus poderia ser encontrado não só na travesti, mas na puta, na bicha, no drogado.²³ A proposta da peça encontrou boa acolhida de um público entusiasta que lotou o teatro durante toda a temporada, apesar de ameaças físicas, insultos e difamação na internet.

Bem no timing articulado pelo MBL, no mesmo mês de setembro a apresentação da peça, marcada para o dia 15, no Sesc Jundiaí, interior de São Paulo, foi cancelada por uma liminar. A ação atendia ao pedido de uma advogada, sob pretexto de que a obra constituía um “crime contra o sentimento religioso”. Nos termos relatados, o Sesc ficava proibido de apresentar a peça naquele dia ou em qualquer outra data, sob pena de multa diária de mil reais.²⁴ Para o juiz, era necessário impedir “que figuras religiosas e até mesmo sagradas sejam expostas ao ridículo, além de ser uma peça de indiscutível mau gosto”. Mesmo lembrando que o Brasil é um Estado laico, a liminar considerava a peça “atentatória à dignidade da fé cristã, na qual JESUS CRISTO não é uma imagem e muito menos um objeto de adoração apenas, mas sim O FILHO DE DEUS”. Portanto, permitir uma peça “em que este HOMEM SAGRADO seja encenado como um travesti, a toda evidência, caracteriza-se ofensa a um sem-número de pessoas” (grifos do juiz).

Em protesto no Facebook, a diretora definiu o conteúdo da liminar concedida pelo juiz Luiz Antonio de Campos Júnior, da 1ª Vara Cível de Jundiaí, como “um tratado de fundamentalismo e preconceito”. Segundo ela, o incômodo causado focava-se na presença de uma travesti interpretando Jesus, e essa era a violência maior: “Afirmar que a travestilidade da atriz

representa em si uma afronta à fé cristã ou concluir, antes de assistir ao trabalho, que é um insulto à imagem de Jesus é negar a diversidade da experiência humana, criando categorias onde algumas vidas têm valor e outras não”. Ainda segundo a diretora, “censurar um espetáculo, em nome dos bons costumes, da fé e da família brasileira parece ser, para alguns fariseus, mais importante e prioritário do que olhar para a sociedade”.²⁵ As ações e argumentos acusatórios do caso baseavam-se no que importava acima de tudo: a tal “ideologia do gênero”.

Mesmo se não estivesse nominalmente por detrás dessa ação, o MBL tirou bom proveito de uma onda que ele iniciou, na qual o pensamento conservador podia surfar. E continuou surfando, de acordo com o plano de ataque. No mesmo mês de setembro, a mira da vez foi o Marco (Museu de Arte Contemporânea), em Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Ali se exibiam obras de Alessandra Cunha, numa exposição em cartaz havia meses e prestes a terminar. A poucos dias do seu encerramento, só então alguns deputados da Assembleia Legislativa se deram conta de que as obras apresentavam “sacanagens e desrespeito à família e aos bons costumes”, com cenas de pedofilia e masturbação. Fazia-se referência, não por acaso, ao incidente do Queermuseu. Após sessão tumultuada, três parlamentares — entre eles um coronel ex-comandante da Polícia Militar do estado — apresentaram denúncia formal contra a exposição, junto à Delegacia de Proteção à Criança e ao Adolescente. O delegado titular compareceu ao museu e, acatando o argumento dos denunciantes, apreendeu uma das obras, sob pretexto de que “induz à lascívia” e, portanto, estaria “fazendo uma apologia ao crime, no caso um estupro de vulnerável”.²⁶ Tratava-se justamente de uma tela de viés pouco realista chamada *Pedofilia*. Talvez não afeitos a frequentar museus e admirar obras de arte, os acusadores atentaram sobretudo ao título, pois nada no quadro revela sinal de incitação. Ao contrário, examinado com um mínimo de sensibilidade, ali se vê um protesto contra a pedofilia. No centro do quadro, todo em tons esmaecidos, destaca-se a figura de uma menina, ladeada por duas vagas silhuetas de homens, eventualmente nus. Em todo o contorno, correntes cercam o símbolo do masculino, que aponta para um olho à espreita. Atravessando a tela, por duas vezes aparece uma mesma frase

escrita à mão. A princípio incompreensível, a frase lida de trás para diante diz: “O machismo mata violenta humilha”. Só um promotor de Justiça discordou da ação do delegado, que deveria ter apresentado um mandato de busca e apreensão aprovado antes por um juiz, após exame do Ministério Público.²⁷ Não deixa de ser irônico constatar que o quadro apreendido denunciava profeticamente aquele ato de violência machista, exercido contra uma artista por criticar o machismo.

Num protesto à censura em Campo Grande, um grupo de artistas se apresentou com mordanças e mãos atadas. Para a artista plástica Sandra Vissotto, o ato de violência censório descontextualizava o sentido da obra apreendida, “um libelo contra o que acontece com nossas meninas”. Segundo sua denúncia, “Campo Grande é a capital com um dos mais altos índices de violência doméstica” e o quadro fazia um alerta “para que as pessoas questionem o que acontece”.²⁸ Enquanto isso, muita gente, no Brasil e no exterior, recebia com verdadeiro constrangimento mais uma prova da mediocridade dos (podres) poderes públicos desta republiqueta. Numa terra de tantos bandidos soltos, soou como uma piada de mau gosto que um delegado fosse tão eficiente a ponto de levar para a cadeia um quadro considerado “imoral”.

Para marcar o ápice da luta contra a “ideologia de gênero”, as demonstrações de força da “nova direita” tiveram uma coda grandiloquente no início de novembro de 2017. O alvo perfeito foi a filósofa americana Judith Butler, que estava no Brasil para participar de um debate em São Paulo. Segundo entendimento das cabeças pensantes do grupo, era ela a culpada: teria inventado o conceito de “identidade de gênero” e a teoria queer. Havia ali dois mal-entendidos ou distorções de má-fé. Apesar de teorizar sobre feminismo, questões de gênero e teoria *queer*, Butler não era a inventora do conceito cultural sobre os gêneros e, menos ainda, das questões de identidade de gênero. Além do mais, sua extensa obra estava longe de se esgotar no tratamento desses temas, abordando desde ética até sionismo, sempre num contexto de aprimoramento democrático. Tanto que viera, a convite da equipe organizadora, participar de um seminário sobre “Os fins da democracia”, no Sesc Pompeia. Após uma petição na internet com mais de

300 mil assinaturas não conseguir o cancelamento da sua palestra, aconteceu um protesto estrondoso diante do local onde o evento se realizava. O grupo, pequeno mas barulhento, reuniu pessoas motivadas por convicção religiosa ou inclinação militarista, especialmente revoltadas pela proposta subversiva de que alguém nascido com pênis pudesse se julgar mulher, ou vice-versa. Em meio a palavras de ordem proferidas em megafone contra a filósofa que ousava perturbar a moral vigente, viam-se bandeiras, faixas e cartazes sensacionalistas. Misturavam-se ali a bandeira de Israel, protestos contra a ONU, cartazes com “Pedofilia não!” (escrito sobre uma foto do rosto de Butler), “Menos Butler mais família”, “Xô Butler”, sem contar surrados slogans políticos de direita, uma camiseta com inscrições pedindo “Intervenção já!” até alguém ostentando um crucifixo na mão, em gesto de exorcismo. No ápice dos protestos, apareceu uma boneca-bruxa com o retrato de Judith Butler no lugar do rosto, que foi queimada e malhada pelos manifestantes. Com certeza, misturavam-se ali retalhos do imaginário fundamentalista de várias áreas e eras, da Inquisição ao período da ditadura de 1964. Por conveniência estratégica, só não foi exposta a suástica, apesar de o clima de autoritarismo e intolerância remeter às cenas radicais do período nazista. A polícia foi solicitada para evitar confronto com o grupo de apoio à palestrante, mais numeroso e menos barulhento, que se instalara do outro lado do portão de entrada. Enquanto policiais circulavam pelos corredores do Sesc, no auditório Judith Butler falou sobre a necessidade democrática de que povos e diferenças coabitem pacificamente.²⁹

Dois dias depois, ao embarcar no aeroporto de Congonhas, em São Paulo, Judith Butler, acompanhada de sua mulher, Wendy Brown, sofreu agressão verbal e física por parte de manifestantes fundamentalistas, e chegou a ser atingida por um carrinho de bagagem, lançado sobre suas pernas. Duas mulheres a perseguiram aos gritos insistentes de “Você não é bem-vinda aqui” e “Cai fora” (ditas em inglês), xingando-a de “destruidora das famílias” e “corruptora de menores”, enquanto um homem a chamava em alta voz de “defensora do aborto, assassina de crianças”, e parabenizava as agressoras. Segundo a polícia, uma mulher negra levou um tapa e foi agredida em termos racistas ao tentar defender Butler.³⁰ A cena bastante tensa, que durou em

torno de dez minutos, exigiu a presença de seguranças do aeroporto. Um dos responsáveis pelo ato fez o registro e postou nas redes sociais um vídeo, no qual se ouve claramente sua voz anunciando a aproximação de Judith Butler e incitando ao início da agressão.³¹ Estava encerrado mais um capítulo do Festival de Besteira — como diria o saudoso Stanislaw Ponte Preta — que assolou o país em 2017.

47. Seria Deus homofóbica?

Apesar de pesquisas esparsas, nem o governo federal, nem a polícia brasileira, nem mesmo órgãos governamentais ou ONGs de direitos humanos chegaram a desenvolver uma metodologia de pesquisa, oficial ou não, que de modo sistemático, abrangente e minimamente preciso avaliasse o nível de violência homofóbica no Brasil. Seria mais uma evidência de como a pauta dos direitos LGBT continua um item de importância secundária, seja em nível de segurança, de saúde ou de cidadania. Não surpreende que a comunidade se sinta habitando uma terra de ninguém, onde vigora a impunibilidade da homofobia.

Em pleno século XXI, o único levantamento estatístico disponível de assassinatos LGBT é o relatório anualmente apresentado pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), desde sua fundação, em 1980. Trata-se de estimativas a partir de informações coletadas de modo informal. Apontam uma quantificação aproximada, sujeita às subnotificações em todos os níveis, do familiar ao policial, motivadas pelo fenômeno da invisibilidade que ainda assola a população LGBT. Portanto, há uma grande probabilidade de que os números apontados sejam bem mais altos. Nos mais diferentes níveis, é com base nesse persistente trabalho de formiguinha do mais antigo grupo militante do Brasil que a avaliação da violência homofóbica tem se respaldado. Segundo explicação de Marcelo Cerqueira, presidente do GGB, no levantamento são

computados apenas os casos em que a homofobia ou a transfobia estiveram entre os motivos para matar.

Até meados de 2017, o relatório do grupo baiano apontou 277 assassinatos por ódio de LGBTQs, uma média de 1,05 por dia, incidência que ultrapassou a média do ano de 2016, até então a mais alta do ciclo estatístico, com 343 assassinatos, equivalendo a 0,95 morte por dia. Desses homicídios, apontavam-se 173 de gays e 144 de travestis e transexuais.¹ Não por acaso, a Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Intersexuais (ILGA) considerou o Brasil campeão de homicídios LGBTQs nas Américas, em seu relatório de 2016.

Os assassinatos mais violentos ocorreram, como de costume, contra transgêneros, socialmente mais vulneráveis — vítimas de diferentes armas de fogo, facadas múltiplas e espancamento com pedras e paus. O caso da travesti Dandara dos Santos, de 42 anos, é emblemático, por envolver crueldade extrema, apesar de não incomum contra transexuais. Em fevereiro de 2017, ela sofreu linchamento público, por parte de vários homens adultos e adolescentes que a atacaram com murros, pontapés, pauladas e pedradas, em meio a gritos e xingos, antes de assassiná-la com um tiro. O detalhe mais perverso é que um dos agressores filmou a cena com o celular e postou nas redes sociais, o que acabou gerando uma onda de protestos e indignação.² No entanto, protestos e indignação por anos seguidos não conseguiram mudar uma vírgula das pautas que impedem a criminalização por ódio homofóbico.

O mesmo desamparo se pode constatar a partir da incidência expressiva de tentativas de suicídio a que são levadas pessoas LGBTQ, vítimas de desprezo, escárnio e violência nas mais diversas circunstâncias. Obviamente, o nível de violência se multiplica ao atingir os grupos mais vulneráveis dessa população, tanto adolescentes quanto a população transexual. Em 2015, uma Pesquisa Nacional sobre Estudantes LGBTQ e o Ambiente Escolar apontava que dos estudantes declarados LGBTQ, com idade média de dezesseis anos, a maioria apresentava narrativas de propensão ao suicídio. Do total, 7,7% se declaravam travestis ou transexuais.³ Em 2016, a Rede TransBrasil contabilizou tentativas de suicídio de 64 transexuais e travestis, das quais doze consumaram o ato.⁴

A homofobia, que veio aumentando na sociedade brasileira, atingiu em cheio as escolas. Em 2004, a Unesco divulgou a pesquisa Juventudes e Sexualidade, realizada em 241 escolas públicas e privadas de catorze capitais brasileiras. Revelou-se aí que 39,6% dos estudantes masculinos não gostariam de ter na classe um colega homossexual, enquanto 35,2% dos pais não gostariam que houvesse colegas homossexuais na mesma classe de seus filhos. Ao mesmo tempo, 60% das/dos professoras/es consultadas/os afirmaram não estar aptas/os a lidar com a homossexualidade na sala de aula. Outra pesquisa, publicada em 2009 pela Fundação Perseu Abramo, revelou que 92% da população consultada confirmou a existência de preconceito contra LGBTs, enquanto 28% declararam explicitamente sentir preconceito anti-homossexual. Constatou-se que tal porcentagem era cinco vezes maior que a dos preconceitos contra negros e idosos, também verificados na mesma pesquisa.⁵

Em 2017, teve grande repercussão o caso de uma adolescente que passara por transição de gênero, em Fortaleza. Ao fazer a renovação de sua matrícula, viu-a recusada pela escola Educar Sesc de Ensino Fundamental, onde estudava havia onze anos. Apesar de a direção ter sido informada pelos pais sobre a transição ocorrida, a garota não conseguiu frequentar o banheiro feminino da escola nem ter seu nome social reconhecido formalmente. Nas redes sociais, os pais foram atacados como irresponsáveis.⁶ Um ano antes, chocou a opinião pública o caso do garoto estuprado por cinco colegas, na escola onde estudavam, também em Fortaleza. Quando o aluno comunicou à professora que os colegas o tinham violentado sexualmente, ela o expulsou da sala. O garoto, que já sofria bullying constante por ser negro (“baleia assassina preta” era um dos xingos), passou a sofrer de déficit de atenção.⁷ Em 2017, foi recebido com espanto ainda maior o fato ocorrido na cidade de Altos, na zona rural do Piauí, em que um garoto foi deixado clandestinamente na cela de uma cadeia com um homem já condenado por estupro de vulnerável. Descobriu-se que o próprio pai do garoto o fizera, sob alegação de que o preso, seu amigo, ajudava a família e até presenteava seus filhos. A direção do presídio confirmou que a entrada de crianças no local era totalmente liberada.⁸

Constatações de violência homofóbica como essas indicam apenas a ponta do iceberg de um fenômeno social grave, por seu crescimento ano após ano e diversificação de situações. A grande violência certamente continua ocorrendo dentro da família nuclear, aquela mesma defendida como célula mater da sociedade e, portanto, inatacável. Aí, as ocorrências se prevalecem do silêncio. No meio LGBT, continuam recorrentes as narrativas de prática sistemática de violência psicológica e espancamentos de menores tidos como desviantes da norma heterossexual. Às vezes, chegam ao nível da crueldade desumana, como se o quadro de ódio já estivesse irremediavelmente arraigado. Em janeiro de 2016, teve grande repercussão a descoberta de um cadáver humano carbonizado num canavial em Cravinhos, no interior de São Paulo. A polícia descobriu que se tratava do corpo de Itaberli Lozano, um adolescente de dezessete anos, e que os assassinos tinham sido sua mãe e seu padrasto. A mãe pretextou que o esfaqueara para defender a família, pois o filho seria usuário de drogas. No entanto, várias testemunhas próximas negaram seu envolvimento com drogas e atestaram que o motivo era sua homossexualidade explícita, desaprovada pelos pais. Tratava-se de um crime bem articulado, com a cobertura de mais três pessoas, que imobilizaram o garoto enquanto a mãe o esfaqueava.⁹

Ocorreram casos mais fortuitos, mas não menos assustadores. Em 2011, um homem teve metade da orelha cortada, ao ser atacado por um grupo de jovens, no recinto da Exposição Agropecuária Industrial e Comercial (Eapic), em São João da Boa Vista, interior de São Paulo. Como estava abraçado ao filho de dezoito anos, os jovens o abordaram pensando se tratar de um casal guei. O pai negou a suposição, mas ainda assim ambos foram surrados. Não satisfeito, um dos atacantes arrancou um pedaço da orelha do pai com uma mordida. Curiosamente, no local da festa havia 150 seguranças, além da Polícia Militar.¹⁰

Não se pode esquecer a violência contra LGBTs vinda dos polos tradicionais e mais ou menos óbvios, quais sejam jovens marginais com viés fascista, imbuídos da indignação de machos ameaçados. Seus ataques homofóbicos ocorreram em estações de metrô e trens de subúrbio, em portas de boates gueis ou simplesmente nas ruas, à noite ou à luz do dia, e até mesmo durante

Paradas LGBT. Em 2000, no alvorecer do século XXI, ficou célebre o assassinato do adestrador de cães Edson Nérís, em plena praça da República, no centro de São Paulo. Ele e o namorado, que passeavam de mãos dadas à noite, foram atacados por um bando de skinheads, os Carecas do ABC. Edson não conseguiu escapar ao espancamento com chutes e golpes de soco-ínglês desferidos por no mínimo sete pessoas. A violência foi tal que ele faleceu em decorrência de hemorragias internas. Vários dos homicidas que acabaram presos confessaram já ter praticado o mesmo tipo de ataque em outras ocasiões.¹¹

Aconteceram casos semelhantes de violência compulsiva, praticada por grupos de jovens. Em novembro de 2010, três jovens amigos caminhavam pela avenida Paulista, logo de manhã, vindos de uma balada guei. Ao cruzarem com cinco jovens, dos quais quatro eram menores, ouviram gritos homofóbicos e, de surpresa, foram atacados, em meio a xingos e risos. Duas vítimas conseguiram escapar e foram em busca de ajuda. O último deles foi atingido no rosto com lâmpadas fluorescentes apanhadas num lixo próximo. O grupo agressor fugiu, quando um segurança das proximidades acorreu em socorro. A vítima, de 23 anos, comentou: “Eles estavam me batendo com uma brutalidade e falando coisas que nem um psicopata fala, com tanta gana de bater em alguém que eu falei: ‘Eu vou morrer aqui’”. De fato, as imagens captadas pela câmera do edifício em frente revelaram uma brutalidade excessiva e gratuita, conforme constatou o advogado do rapaz atacado. Na delegacia, mesmo diante do rosto da vítima cheio de curativos, o pai de um dos agressores comentou com o delegado: “Foi uma briguinha qualquer”. De acordo com a investigação, cinco outras pessoas tinham sido surradas pelo mesmo grupo naquele fim de semana, nas proximidades de boates gueis.¹²

Pastores evangélicos e fundamentalistas religiosos alegam, não sem má-fé, exercer seu direito de expressão e liberdade religiosa ao promoverem ataques verbais sistemáticos contra a comunidade LGBT, que compõe uma parcela significativa da população brasileira. Segundo eles, sua opinião manifesta com ódio não caracterizaria homofobia. Trata-se de um raciocínio distorcido e, no limite, hipócrita. Caluniar, amaldiçoar e condenar em nome de Deus, tal como essas autoridades religiosas fazem, consiste em grave infração ao

direito de ser, tanto quanto evangélicos podem ter o direito de se reprimir sexualmente. O problema é que, num amplo efeito de reflexo social, o arsenal pesado e permanente com que atacam em nome de Deus ajuda a transformar pessoas LGBT em párias sociais, vistas tantas vezes como raça inferior predisposta a ser extinta. Pela insistência e consistência, é essa a mensagem que o fundamentalismo religioso passa. E é assim que entendem os torturadores e assassinos de homossexuais, na outra ponta do quadro de ódio. A homofobia que mata está na proporção direta da homofobia supostamente moderada que a incentivou.

A partir de tantas evidências, chega a provocar perplexidade a maneira compulsiva como os direitos LGBT foram colocados no topo das prioridades de lideranças do fundamentalismo religioso ou não, para serem repetidamente atacados e amaldiçoados. Vale então a pergunta que não quer calar: para além da implicação meramente moralista, seriam os LGBTs tão perigosos assim para a efetivação do projeto teocrático ou imperial dos grupos de direita? A hipótese de conotação política proposta pela jornalista Masha Gessen, citada anteriormente, é bastante convincente. Talvez os ataques que alimentam preconceitos anti-homossexuais sirvam tanto para unificar várias facções fundamentalistas quanto para garantir o apoio de milhões de fiéis alimentados no leite bíblico. Ao brandir uma pauta de cunho homofóbico, a cruzada moralista evangélica acaba engrossando o caldo da homofobia em nível social mais amplo. Mas ainda assim a pergunta continua em aberto, para além da política propriamente. Como resposta possível, talvez seja necessário lembrar em que medida o gozo não previsto em cartilhas heteronormativas provoca ódio a partir da inveja. Para citar o filósofo Vladimir Safatle: “A simples existência do outro gozo significará sempre a confirmação de que nossa forma de ser é contingente, de que ela poderia ser radicalmente outra”. Para quem não consegue aceitar as sexualidades divergentes até o ponto de reagir com violência, “um outro gozo será sempre um desrespeito”.¹³ Seu ódio é movido pela ameaça do gozo do outro, que não lhe é permitido usufruir.

Parte X

A resistência dos vaga-lumes

*A luz é sempre igual a outra luz.
Depois variou: de luz passou a incerta alvorada,
que crescia e se alargava.
[...] Assim a alvorada nascente foi uma luz
fora da eternidade do estilo...
[...] e a esperança se fez nova luz.*
Pier Paolo Pasolini, “A resistência e sua luz”,
A religião do meu tempo, 1961

48. Somos donos do nosso destino...

Pode parecer esdrúxulo que, em pleno século XXI, os temas mais candentes da contemporaneidade ainda continuem sob o grande guarda-chuva da contracultura, que eclodiu em maio de 1968. Não que se trate de algum modismo passadista do tipo vintage. Aquele já distante período de turbulência cultural lançou meteoros flamejantes que impactaram as sociedades e deixaram rastros, quando não cicatrizes nunca fechadas. As discussões deste novo século dão curso a um longo processo de regurgitação, comprovando a natureza ruminante das culturas. As reelaboraões teóricas das antigas resistências talvez tenham chegado a um ponto de maturação num espaço democrático essencial para a cidadania. Elas se atualizaram dentro de grupos com renovada emergência nas lutas por inclusão e direitos. O feminismo exemplifica à perfeição os embates que se renovaram década após década, até chegarem a uma formulação sem volta. Da reivindicação do voto até o direito ao aborto, e daí à divisão de trabalho doméstico, equiparação salarial, cotas para representação parlamentar, campanhas contra o estupro e denúncias de assédio sexual, chegou-se a uma verdadeira revolução dentro da cultura democrática.

No Brasil das primeiras décadas do século XXI, políticas relacionadas a raça, gênero e sexualidade tomaram um impulso comparável ao das grandes guinadas, no anseio pela democratização social mais justa. Nem por isso seria

adequado dizer que tais lutas chegaram à conquista do Paraíso. Afinal, uma sociedade democrática vive em permanente construção, no aprimoramento dos seus ideais de um governo de todos e para todos. À primeira vista e numa análise superficial, seria cômodo atribuir esse clima favorável exclusivamente aos governos de centro-esquerda. Sim, políticas progressistas ajudaram a levar adiante o debate sobre opressões e direitos de oprimidos. Mas não foram elas os motores dessa guinada, como se os direitos tivessem sido dados de graça. Como já se viu, aconteceram retrocessos políticos muitas vezes clamorosos, com a interferência de partidos e lideranças conservadoras no próprio núcleo duro do poder, impedindo conquistas em áreas dizimadas por preconceito e desamparo de leis, como no caso LGBT. Também não se pode esquecer que, de modo só aparentemente paradoxal, nesse período se fortaleceram e consolidaram as bancadas do tripé fundamentalista Bíblia-Boi-Bala, como se viu na parte anterior.

As resistências mais consistentes, por seu real alcance mobilizador, ocorreram a partir das próprias populações LGBT, em ondas de crescente engajamento político. A guinada partiu de uma propulsão interna e de um movimento descentralizado. Os mais variados fatores concorreram para tanto. Entre eles, é obrigatório destacar as manifestações, ou melhor, revoltas, de junho de 2013, que tiveram o efeito de uma caixa de Pandora na vida política brasileira. Não se conhecia, na história recente do Brasil, uma movimentação tão generalizada da sociedade, visando as elites de praticamente todos os níveis de governo. Deve-se reconhecer que a erupção não atingiu com a mesma força todas as camadas da população. Certas zonas cinzentas ainda pareciam anestesiadas por efeitos políticos imediatos. Inicialmente, algumas centenas de pessoas foram às ruas protestar contra o aumento do preço das passagens no transporte público. Com a violenta reação policial, os protestos rapidamente se multiplicaram com milhares de participantes, até atingir a conta dos milhões, nos mais diferentes estados da União. Em todos os níveis, a elite política e intelectual mostrou-se perplexa. Da direita à esquerda, não se encontrava uma motivação clara para a eclosão na cena política de forças até então anônimas e silenciosas. Alguns intelectuais condenaram, muitos se calaram e alguns se esforçaram para encontrar razões condescendentes.

Marco Aurélio Nogueira, cientista social da Universidade Estadual Paulista (Unesp), classificou como um “protesto maciço contra as graves deficiências do sistema de prestação de serviços públicos”. E culpou o histórico brasileiro de “revolução passiva”, que implica “modernização conservadora”, inclusive nos recentes governos de centro-esquerda.¹

Mas não se tratava apenas de um motivo isolado e definido. O aumento de vinte centavos nas passagens tornou-se menos uma metáfora e mais um basta generalizado que evidenciava o descontentamento com o nível obscuro da impunibilidade política nacional. Daí se generalizou o slogan: “Não é só pelos 20 centavos”. Um dos fatos mais chocantes para os donos do poder (em todo o espectro político) foi a ausência de bandeiras partidárias que imediatamente se generalizou em proibição. Os revoltosos passavam uma clara mensagem de desaprovação ao sistema político-partidário. Chamava a atenção que tal explosão estivesse ocorrendo em meio a governos que se diziam legítimos representantes da força popular. Conforme classificação precisa de um jornal francês, tratava-se de “um trovão em céu aparentemente sereno”.²

Sem muito esforço, podia-se ver ali uma rejeição à dourada mediocridade das novas elites e seus projetos messiânicos. Atacava-se a ideia de uma vanguarda política condutora das massas — tão cara à esquerda brasileira de linhagem ortodoxa. Manifestantes, em sua grande maioria jovens, formavam um conjunto heterogêneo. Apareciam cartazes escritos de próprio punho com reivindicações ou advertências dos mais diversos teores. Os protestos visavam desde a PEC 37, que pretendia tirar o poder de investigação do Ministério Público, até os imensos gastos na preparação da Copa do Mundo de 2014.³ Estava claro que não existia um objetivo comum e hegemônico àquelas massas. Ali, onde muitos intelectuais viam um sinal de “tendências ‘nihilistas’ pré-políticas” e “baixo poder de agenda”,⁴ um olhar menos apressado captaria a necessidade de revolver o bolo indigesto ao invés de continuar digerindo-o sem questionar.

Na contramão do imediatismo político que tomou conta do país, as jornadas de junho de 2013 mostravam a sabedoria de fazer as perguntas certas antes de dar as respostas. O Brasil em estado de revolta estava postulando dúvidas,

reticências e interrogações diante das soluções insuficientes que vinham sendo vendidas como a cornucópia da abundância. As manifestações saíram do controle de possíveis lideranças simplesmente porque destampou-se o caldeirão, e as subjetividades buscaram resgatar sua própria voz. Ao analisar o teor dos protestos, o professor Carlos Vainer, especialista em conflitos urbanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), lembrou a precisa imagem de Karl Marx sobre a “velha toupeira da revolução”, que cavouca sorratoriamente por baixo da terra. Nesse sentido, Vainer afirmou que nos poucos dias de junho ocorrera “aquilo que militantes, organizações populares e setores do movimento social urbano vinham tentando há algum tempo: unificar descontentamentos, lutas, reivindicações, anseios”. E arrematou com precisão: “Não é a primeira vez que isso acontece na história. Aconteceu agora entre nós”.⁵

À medida que as forças da ordem constituída respondiam com violência e o governo federal chamava até a Força Nacional para reforçar a segurança, a reação dos manifestantes aumentou na mesma proporção. Numa das manifestações, com cerca de 10 mil pessoas, o Congresso Nacional teve a marquise do edifício invadida e uma das portas quebradas. Durante a batalha com os reforçados batalhões policiais, ouvia-se gritado em coro o slogan “Ih, ferrou, o gigante acordou, o povo acordou”.⁶ Dias depois, em ataque ainda mais inclemente, o Palácio do Itamaraty teve as portas de vidro arrebentadas e sofreu um princípio de incêndio, enquanto manifestantes atiravam bombas contra a Tropa de Choque da PM.⁷ Não demorou para que entrasse no vocabulário da opinião pública o termo *black block*, que caracterizava a reação mais extremada contra os ícones da (des)ordem estabelecida. Seus ataques ferozes privilegiavam bancos e estabelecimentos considerados antros dos poderes da burguesia. Era como se o próprio inconsciente brasileiro tivesse despertado para um estágio radical, de rejeição ao hino pátrio que infectara seguidas gerações com a certeza de estarmos “deitados em berço esplêndido”. Bandeiras nacionais foram queimadas, slogans condenavam nominalmente inúmeros políticos das novas e velhas elites, enquanto forças policiais passaram a ser atacadas através de táticas de guerrilha urbana, em que pequenos grupos se dividiam para despistar a repressão.

Sob vários aspectos, despontavam tendências pouco comuns na participação popular recente, a saber: luta autogestionada, foco na ação direta e autonomia dos movimentos sociais frente a partidos políticos. Eram linhas de ação típicas da prática anarquista, adormecidas no imaginário político brasileiro desde pelo menos as pioneiras greves de 1917.⁸ Parecia termos chegado a um ponto sem retorno. Se os manifestantes não tinham uma pauta definida, a luta nas ruas ressoava os versos do poeta espanhol Antonio Machado: “Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao andar...”. Era uma subversão com causa, mas sem objetivos claros num sentido clássico, pois se tratava de uma subversão da subversão, ou seja, uma revolta que mexia nas raízes do inconsciente brasileiro fincadas no ideal da conciliação. Estava em causa o “jeitinho” brasileiro projetado no modo de fazer e de ser político. O horizonte cultural e político se via diante de uma utopia rara. Talvez fosse um peso demasiado para se carregar numa só geração e num só evento de massas. Mas muitos efeitos foram sentidos de imediato. Ainda em pleno mês de junho de 2013, foi aprovado na Câmara dos Deputados o projeto de lei que autorizava a “cura gay”, dentro da Comissão Parlamentar de Direitos Humanos, tendo à frente o pastor Marco Feliciano. Do Congresso Nacional, o debate passou diretamente para as ruas, provocando manifestações indignadas — e até então quase inéditas — da comunidade LGBT. O pastor homofóbico se tornou um dos alvos prediletos dos protestos que atraíram todas as cores da diversidade. Apareceram então os primeiros sinais do meme inscrito em faixas e cartazes, e que se propagaria por toda parte: “Não há cura para o que não é doença”. Ostentados pelas mãos das mais variadas letrinhas da comunidade, pululavam cartazes com a frase: “Feliciano não me representa”. Foi lembrada também uma célebre declaração homofóbica do deputado: “União homossexual não é normal. O reto não foi feito para ser penetrado. Não haveria condição de dar sequência à nossa raça”.⁹ A comunidade LGBT lhe deu o troco em cartazes que diziam “Feliciano, meu cu é laico” — como eu próprio vi numa concorrida manifestação na praça Roosevelt, em São Paulo. Por seu sofisticadíssimo significado político, daí por diante essa frase se tornou icônica da resistência ao avanço teocrático na política brasileira. De fato, jamais se tinham visto

protestos com participação maciça da comunidade LGBT. Posso dizer com conhecimento de causa, através de um exemplo comparativo da evolução política ocorrida a partir de 2013. Chocados com o assassinato de Edson Nêris, no ano 2000, um grupo de ativistas LGBT fez um protesto na praça da República, no centro de São Paulo. Foi desanimador constatar a presença de não mais que cem pessoas. Enquanto isso, a poucos metros dali, a região da cena guei mais intensa de São Paulo fervilhava com uma multidão que tomava cerveja e paquerava em estado de graça, como se a tragédia não lhe dissesse respeito. É verdade que nossa indignação nos levou ao gesto extremo e significativo de promover um beijaço em plena praça, para encerrar o protesto. Nunca me esqueci de ter beijado na boca a educadora transexual Barbara Graner, que estava ao meu lado, e cuja beleza exótica eu acabara de conhecer ali.

Assim, com alguma dose de generosidade, pode-se creditar a Marco Feliciano parte da responsabilidade pela mobilização da comunidade LGBT, a partir das jornadas de junho de 2013. Começava ali um movimento que, em efeito de bola de neve, introduziu maciçamente a comunidade LGBT na luta pelos seus direitos. Esse movimento, ironicamente deflagrado por um religioso homofóbico, não teria mais como ser contido.

49. ... *ma non troppo*

Comprometido com as pautas LGBT e a luta contra a homofobia, um grupo de advogados e juristas de várias instâncias e estados passou a atuar num ativismo jurídico rigoroso e vigilante, já bem antes de 2013. O primeiro caso, de grande repercussão, ocorreu em 2005, a partir de uma ação coletiva movida pelo Ministério Público Federal e assinada por seis ONGs de defesa dos direitos humanos, contra o apresentador João Kléber e seu programa *Tarde Quente*, da Rede tv!, pelas recorrentes investidas homofóbicas, entre outras piadas preconceituosas também contra mulheres, negros, idosos, crianças e pessoas com deficiência. A ação do procurador federal Sergio Suiama foi exemplar. Exigia a suspensão do programa, com punição, e a exibição durante sessenta dias, no mesmo horário, de dez gravações de contrapropagandas que seriam preparadas pelos diferentes grupos ofendidos — e pagas pela emissora.

Do alto da arrogância do seu poder, os diretores da empresa se recusaram tanto a suspender o programa e publicar o direito de resposta quanto a arcar com os custos das gravações. Suiama considerou “inadmissível que a concessionária de um serviço público federal faça tamanho pouco-caso de uma decisão judicial em vigor”, e entrou com nova liminar. A partir daí, a Justiça exigiu e a Anatel teve que cumprir o mandato de lacrar o transmissor da Rede tv!, cujo sinal seria suspenso por 48 horas. A emissora então recuou

e acatou as determinações judiciais. Além do pagamento das produções, a Rede TV! foi obrigada a depositar 400 mil reais para o Fundo de Defesa de Direitos Difusos pela violação dos direitos humanos e pela deseducação da população brasileira. Depois de homologado o acordo, foi suspensa a ação que pedia cassação da concessão da emissora.¹ Lembro da nossa euforia no estúdio de gravação dos programas de contrapropaganda, diante do fato inédito de ter se enfrentado com uma ação coletiva o poder midiático e imposto condições compensatórias.

O ativismo jurídico-judicial foi responsável por muitas outras ações, com destaque para as decisões da Justiça do Rio Grande do Sul, que se colocou na vanguarda de todo o país. Foram importantes, para tanto, as participações de estudiosos como Roger Raupp Rios e Maria Berenice Dias, em questões relacionadas a casais do mesmo sexo. Como desembargadora, Maria Berenice Dias deu ganho de causa às primeiras solicitações de reconhecimento das uniões homoafetivas como “entidade familiar”. A partir daí, o conceito de afetividade adquiriu um valor jurídico. Em ação pioneira de 1996, o então juiz Roger Raupp Rios, do Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF4), em Porto Alegre, se tornou o primeiro magistrado do Brasil a reconhecer a união de um casal homossexual (termo preferido por ele a homoafetivo), que requereu o direito de que um pudesse participar como dependente no plano de saúde do outro.² O resultado foi confirmado em 2001, numa ação civil pública do Ministério Público Federal em Porto Alegre, em parceria com o Nuances — Grupo pela Livre Orientação Sexual — e o Grupo Gay da Bahia. Sentença ainda mais detalhada saiu em 2005, também pela Justiça de Porto Alegre, que obrigou o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) “a considerar os companheiros ou companheiras homossexuais como dependentes preferenciais dentro do Regime Geral de Previdência Social”, para casais que vivem em união estável. Válida para todo o Brasil, a decisão determinava tratamento idêntico ao de casais heterossexuais.³

Em outros estados, advogados muito ativos entraram sistematicamente com ações na Justiça pleiteando direitos ao grupo LGBT. Paulo Roberto Iotti Vecchiatti tem entrado como *amicus curiae* em inúmeros casos, advogando

especialmente pela equiparação de crimes homofóbicos aos crimes raciais. Em todo o país já se instalaram muitos Centros de Combate à Homofobia, junto a governos locais. Em São Paulo, o advogado Dimitri Sales, então lotado no Centro de Referência e Combate à Homofobia da prefeitura de São Paulo, teve importante atuação em centenas de ações movidas a partir da lei paulista 10948, que desde 2001 passou a punir estabelecimentos públicos ou privados por “prática de discriminação em razão de orientação sexual”.⁴ No campo da transexualidade e transgeneridade, teve destaque a atuação da advogada paranaense Tereza Rodrigues Vieira, especialista em bioética e sexualidades humanas, também pioneira nas elaborações jurídicas em torno de mudança de nome e cirurgias de redesignação sexual (então ainda chamada mais popularmente de “mudança de sexo”). Adquiriu notoriedade a partir de 1995, ao se envolver no prolongado caso da mudança de nome da icônica Roberta Close.

Quando se fala de resultados práticos em aquisições políticas para a diversidade sexual, muita coisa ficou a desejar, no tocante aos órgãos tanto legislativos quanto executivos, como já se viu fartamente. Nas lutas pelos direitos da comunidade LGBT, um percalço digno de nota foi a cooptação partidária de muitas de suas lideranças, cujo comportamento servil horrorizou militantes históricos, defensores da autonomia de movimentos sociais perante partidos políticos. No episódio do “kit gay”, em 2011, fiz um solitário protesto durante a 15ª Parada LGBT de São Paulo, carregando banners em que repudiava o uso da pauta homossexual como moeda de troca com nossos inimigos fundamentalistas, conforme ocorreu. Diga-se que, além de eu ser o único a protestar, recebi reprimendas na rua, de gente defendendo a presidenta sob pretexto de que o lamentável desenlace não era culpa dela — apesar das evidências em contrário. Aliás, poucas áreas LGBT manifestaram alguma indignação. O silêncio foi ensurdecador e vergonhoso. Mais uma vez dando mostras de subserviência, as tais lideranças não emitiram um pio.

O risco real, constatado nos casos de governos petistas, é que a pauta LGBT se tornou refém de um só partido. Isso se deveu, em grande parte, à insensibilidade, inépcia e atraso dos demais partidos, que não acolheram a

pauta homossexual. Para tanto, concorria também o histórico petista de participar de movimentos sociais e, em consequência, acolher certos temas espinhosos que eram relegados à condição de secundários na política brasileira tradicional. Mas, uma vez no poder, o PT acabou criando uma junção viciosa entre um projeto conciliatório e pretensões políticas hegemônicas. Os movimentos sociais tornaram-se frequentemente correias de transmissão do partido. Suas bancadas, por sua vez, contando com grandes quadros e muita competência, ressentiram-se do mesmo processo esquizofrênico, que frequentemente as dividia entre projetos inovadores e compromissos pragmáticos, indo tropeçar no oportunismo. Mesmo considerando essas fatalidades da conjuntura política, partidos aliados de movimentos sociais não podem se tornar novos padrões, determinando o que e quando as vozes LGBT devem se manifestar. Isso seria trocar nossos velhos inimigos por falsos amigos, que exerceriam a mesma função de roubar a voz de um grupo social oprimido. Pretextava-se a lógica obrigatória da “política real” para favorecer as prioridades partidárias em detrimento das pautas de um movimento social como o LGBT, fragilizado pela endêmica invisibilidade do segmento. Além dos casos citados anteriormente, tal situação se evidenciou com exatidão na gestão de Marta Suplicy como prefeita de São Paulo (2000-4), eleita pelo PT. Começou por seu vice-prefeito Hélio Bicudo, um católico fervoroso e homofóbico de carteirinha. As pautas LGBT foram deixadas de lado, às vezes rudemente, em favor de alianças com setores conservadores e religiosos fundamentalistas, sem que representantes parlamentares — com raras exceções — ou lideranças homossexuais fiéis ao partido condenassem esses pactos espúrios. Entre outras desfeitas, Marta Suplicy se recusou seguidas vezes a criar uma Coordenadoria de Direitos Homossexuais, reivindicação prioritária do movimento LGBT, ao mesmo tempo que organizava coordenadorias de outros segmentos sociais. Em meados da sua gestão, vários grupos de militantes, eu entre eles, organizaram um seminário de políticas homossexuais na Câmara dos Vereadores. Durante três dias de intensos debates, conseguimos levantar uma pauta mínima — mas densa — de “política homossexual” para a cidade de São Paulo. O então vereador petista Carlos Giannazi entregou o relatório à prefeita, que não

mandou sequer um obrigado, nem se interessou em nos receber. Aliás, ela manifestava incômodo em falar com representantes do movimento LGBT, exceção para os militantes do seu partido.

Mesmo tendo trabalhado em sua campanha eleitoral, escrevi um artigo muito crítico, que foi recusado pela revista guei em que eu assinava uma coluna. Publiquei então na grande imprensa, expondo críticas pertinentes às muitas omissões dessa figura política que ascendera graças às pautas LGBT.⁵ Recebi mensagens agressivas de gente conhecida ou não, e fui objeto de um manifesto assinado por lideranças LGBT, inclusive alheias a São Paulo, para apoiar a prefeita e proclamar que eu não as representava. No final do mandato da ex-petista, uma manifestação pacífica solicitando audiência com a prefeita foi reprimida por guardas civis, enquanto as portas da prefeitura eram fechadas. Perplexos, muitos militantes derramaram lágrimas de arrependimento. Convém lembrar também que uma coordenadoria para políticas homossexuais foi criada na gestão seguinte pelo adversário de Marta Suplicy, que não conseguiu se reeleger. Embutido nesse episódio de deslealdade política, que se repetiria em outras esferas além de São Paulo, ficou evidenciado como, infelizmente, lideranças LGBT acabaram com demasiada frequência cooptadas. Mesmo se não militavam no partido, muitas se alinharam a ele e, na prática, priorizaram as urgências partidárias petistas, virando as costas para as urgências da comunidade heterodivergente. A partir dessa tomada de posição partidária, comportavam-se frequentemente com um misto de arrogância e beligerância para com seus parceiros do movimento. Em congressos, assembleias e fóruns de grupos LGBT, presenciei disputas cheias de ofensas e trocas de acusações, que davam a impressão de um campo de batalha, ao invés de um espaço de afetos, solidariedade e trocas de ideias. Por anos a fio, militantes independentes acabaram se sentindo infernizados e se retiraram, às dezenas, do ativismo LGBT, ou foram colocados maliciosamente fora do tabuleiro e caluniados como reacionários por não definirem seus campos partidários. Não há nada de errado em que supostos líderes LGBT passem a ocupar cargos nos governos progressistas, como foi o caso. Desde que não coloquem suas necessidades de sobrevivência político-partidária e financeira acima dos compromissos anteriormente assumidos

com a comunidade que representavam.

Tais episódios talvez sejam emblemáticos dos fiascos da própria comunidade LGBT e sua insuficiência política. Explicam, em parte, o fato de nunca se ter conseguido uma representação parlamentar consistente, graças a derrotas recorrentes, eleição após eleição. Desde os tempos heroicos da travesti Katia Tapeti (a única candidata do campo LGBT eleita no Brasil em 1996), as coisas mudaram lentamente demais em relação à hipotética força eleitoral das tribos da diversidade sexual. Nesse quesito, a pauta de conquistas emperrou. Nas eleições de 2014, apesar do lançamento de inúmeras candidaturas legislativas em várias regiões do país, Jean Wyllys continuou sendo o único LGBT assumido entre os 594 parlamentares em Brasília, eleito pelo estado do Rio de Janeiro.⁶ Sua solidão, em meio a um dos Congressos Nacionais mais conservadores da história recente, tornou-se comprovação cabal da incapacidade da comunidade LGBT em eleger representantes. Se valer como consolo, houve pequenas conquistas pontuais, em eleições estaduais e municipais. É de se lembrar, a propósito, o caso famoso do prefeito de Lins, Edgar de Souza, primeiro guei assumido a alçar tal posição. Em 2017, quatro anos após sua posse, ele protagonizou um fato inédito, no Brasil, ao se casar com seu companheiro de treze anos em plena gestão como prefeito.⁷ No ato civil, os noivos trocaram seus respectivos sobrenomes.⁸

Como a perplexidade do fiasco eleitoral só aumentou nos últimos anos, conviria fazer mais uma vez a mesma pergunta: por quê? Afinal, dentro da comunidade cresceu a consciência política de seus direitos e a capacidade de luta para conquistá-los. Seguramente, trata-se de mais uma incógnita brasileira. A exemplo do que foi analisado acima, parece que o problema começa na inconsistência política das lideranças LGBT. Entre grupos socialmente tornados minorias, é proverbial a rivalidade que leva às disputas do parco poder que possuem, transferidas para as redes sociais, com agressividade redobrada. As lideranças LGBT não fazem exceção, dentro e entre cada uma das letrinhas da sigla. Mas deve-se mencionar também as campanhas mal estruturadas e candidaturas com estratégias improvisadas.

Para além da barbaridade de se calar sua voz, o assassinato da vereadora

carioca Marielle Franco (PSOL), em março de 2018, trouxe à tona algumas lições importantes do ponto de vista eleitoral. Marielle não trazia uma pauta LGBT específica, mas partia da sua vivência de mulher negra, lésbica e favelada. Por outro lado, teve uma larga experiência de representação parlamentar anterior à sua própria candidatura, como assessora do deputado estadual Marcelo Freixo (PSOL). Significa que sua trajetória parlamentar não caiu do céu nem foi improvisada. Antes, foi admiravelmente embasada numa persistente história pessoal. A legitimidade de sua representação política, que mesmo os partidos de esquerda nem sempre conseguem viabilizar, está fincada nesses dois elementos sólidos que fizeram toda a diferença, tanto para sua vitória quanto para sua atuação acurada e certa a ponto de torná-la alvo de milicianos incomodados. Ou seja, Marielle Franco tinha o aval de sua própria experiência e representatividade, ao contrário de tantas candidaturas de última hora que parecem mais se aproveitar da comunidade LGBT do que representá-la.

Marielle Franco se tornou referência de participação parlamentar de e para suas bases populares. Deve ser lembrada pelo que significa de força da consciência crítica contra a opressão. Se nos atentarmos aos sentidos do seu legado, sua meteórica passagem pela vida política poderá gerar outras atuações críticas em políticas minoritárias. O que se faz urgente. Na verdade, não chegamos sequer a um patamar mínimo, do ponto de vista da representação parlamentar, um dos polos das democracias. Pelo contrário, na arena política nem mesmo conseguimos aliados de fato. Não por acaso, o cientista político americano Mark Lilla atribuía à ênfase desmesurada da singularização identitária certo isolacionismo prejudicial à sua representação parlamentar. “Já temos manifestantes suficientes, precisamos de mais prefeitos. A única maneira de você subir na hierarquia e virar governador é começar como prefeito e legislador.”⁹ Glosando a canção de Bob Dylan, cabe aqui a pergunta: quantos desmoronamentos ainda serão necessários para que a população LGBT seja dona do seu destino?

50. Tomando posse dos nossos corpos

Tornada um bicho-papão para as alas de moral fundamentalista, a difusão da teoria queer deu um impulso fundamental no terreno das sexualidades não normativas — e não apenas em artigos acadêmicos. Os estudos queer já tinham seus pressupostos desde os anos 1970, como corolários teóricos da contracultura nos Estados Unidos. Sua proposta inicial supunha basicamente uma luta contra o sistema social, que deveria ser transformado, já que estava na origem da opressão sexual. Nesse sentido, por exemplo, família e casamento homoeróticos estavam fora de questão, por manterem fortes laços com a heteronormatividade.

Foi nos anos 1980 que a comunidade LGBT americana passou a usar com sentido positivo o termo pejorativo “queer”. O uso popular do vocábulo, já bastante antigo na língua inglesa, implicava a conotação de “esquisito”, “excêntrico”, “bizarro”, especialmente em relação a comportamentos suspeitos, até chegar a estigmatizar diretamente as condições sexuais desviantes. A partir dos anos 1990, nos interstícios assimilacionismo versus enfrentamento, ou normatização versus transgressão da norma, o conceito de queer se renovou com ações diretas do grupo Queer Nation, de Nova York, que se propunha invadir a cena homofóbica em todos os aspectos possíveis. Já não era tão importante simplesmente recusar o sistema social e político. A prioridade tornou-se conquistar espaço dentro dele sem fazer nenhum tipo de

concessão. Assim, todas as cores identitárias das categorias sexuais desviantes deveriam sujar a pureza higienista da heteronormatividade e gerar aliens na barriga do adversário. Meu artigo (no Apêndice II) falava em “integrar-se ou desintegrar”. A proposta queer propôs uma ressignificação dessa dicotomia, através da invasão da praia heteronormativa: integrar-se para desintegrar.

Do mero resgate do termo pejorativo “queer” evoluiu-se para sua celebração como valor eminente e prioritário na definição de uma pauta LGBT ou, melhor, uma *política queer*. Aquilo que antes poderia tornar os “conceitos identitários” rígidos demais passou a constituir uma definição com abrangência suficiente para acolher qualquer identidade, inclusive aquelas neutras ou nulas ou indefinidas. Em resumo, reivindicava-se inclusive uma “identidade” não binária, alheia aos gêneros feminino e masculino. Como disse a historiadora cultural Tamsin Spargo, a apropriação do termo homofóbico “queer” por uma *teoria queer* “desestabiliza suposições sobre ser sexuado e fazer sexual”. A razão para tanto é que ser “queer está perpetuamente em confronto com o normal, a norma, seja ela a heterossexualidade dominante ou a identidade gay/lésbica”, no sentido de bem-comportada. Em outras palavras, consagrou-se o direito ao desvio. Daí, “queer é definitivamente excêntrico, anormal”. Abolidas, as categorias estigmatizantes tornaram-se valores, no entendimento de que “a promoção de uma heterossexualidade normativa depende de uma homossexualidade estigmatizada”.¹

Nunca houve um consenso para traduzir “queer” ao português — talvez transviado, talvez desviante, talvez divergente, ou muito mais. Não se deve estranhar tal dificuldade. Por sua própria natureza crítica, o conceito de queer mostrou-se avesso a definições. Daí ser mais adequado descrever o queer do que defini-lo. A estudiosa da sexualidade Guacira Lopes Louro, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, brincou com seus muitos significados para chegar a uma conceituação plausível:

Queer é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante — homossexuais, bissexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira ao centro nem o quer como

referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do “entre lugares”, do indecível.

Fala-se de um corpo queer como “um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina”.²

A abordagem radical da teoria queer permitiu um avanço considerável na ampliação de conceitos sobre sexualidades e papéis de gênero. Na academia, os estudos queer ou estudos de gênero se espalharam para diferentes áreas, da literatura e das artes plásticas às ciências sociais e à história, a partir de uma perspectiva contra a heteronormatividade ou como “leitura de resistência” ao discurso normativo. Especialmente ao enriquecer a pauta LGBT com questões de identidade de gênero, o queer embasou uma nova prática em vários níveis de consciência crítica dentro de grupos discriminados e abriu novas frentes de políticas identitárias, inclusive para o novo feminismo. Assim, ficaram para trás os tempos em que antigas percepções feministas consideravam criticamente a transvestilidade como uma mera imitação caricatural dos estereótipos femininos. É emblemático, nesse sentido, um programa como *Drag Me as a Queer*, tornado a maior audiência do canal E!. Virando o espelho ao contrário, três drag queens ajudam uma mulher, previamente escolhida, a se montar como drag até revelar seu charme muitas vezes oculto por baixa autoestima.

A teoria queer não foi criada por Judith Butler, mas sim aprimorada por suas abordagens teóricas em torno das identidades de gênero, cujos papéis “interpretados” se aproximariam de “modos performáticos”. Butler ampliou a ressignificação do termo pejorativo queer. Qualificando-o como “confusão queer”, para ela o antigo vocábulo “emerge como uma interpelação que propõe a questão do status de força e oposição, de estabilidade e variabilidade, dentro da *performatividade*” (grifo da autora). É através da repetição reiterada que se pode transformar um significado, diz ela, porque a ação de repetir “ecoa ações anteriores e acumula a força da autoridade através da repetição ou citação”. Ora, aí está a importância do ato performativo: ele “redesenha e se sobrepõe às mesmas convenções constitutivas que o mobilizaram”.³ O que implicaria, cá entre nós, a prática instrumentalizada pelo modernismo brasileiro de 1922: a boa e velha antropofagia. Como o

mais acabado exemplo de performatividade de gênero, Butler resgatou a personagem da drag queen:

O ato de se montar cria um jeito mundano e teatral de se apropriar, utilizar e atualizar os gêneros. Isso implica que toda prática de gênero é uma espécie de representação aproximativa. Se for verdade, como parece, então não existe nenhum gênero original ou primário que estaria sendo imitado no travestimento.

Ao contrário — e aí está o X da questão — “o gênero em si mesmo é um tipo de imitação para o qual não existe nenhum original”. Mais ainda, continua Butler, o gênero “é uma espécie de imitação que produz a própria noção do original como *efeito* e consequência da imitação em si mesma”.⁴ Segundo interpretação de Tamsin Spargo, “a hiperbólica paródia das drags expõe a própria estrutura imitativa de gênero, fazendo-nos ver com outros olhos aquilo que pensamos ser natural”.⁵ Ou, no entendimento de Guacira Lopes Louro, ao “imitar” o feminino, “uma drag queen pode ser revolucionária. Como uma personagem estranha e desordeira, [...] fora da ordem e da norma, ela provoca desconforto, curiosidade e fascínio”. A drag suscita inquietação sobre a flexibilidade dos corpos. Ela escancara o modo como os gêneros podem ser construídos. Sem território definido, ela vive em estado transitório, mostrando que as fronteiras dos gêneros podem ser ultrapassadas, quase descartadas. Suas misturas inventivas e sua maneira de “ser não sendo” evidenciam como a drag trabalha com mais de uma identidade e de um gênero. “É propositalmente ambígua. [...] Feita deliberadamente de excessos, ela encarna a proliferação e vive à deriva.”⁶

A pauta não normativa agregou novas questões práticas às exigências identitárias, em territórios só recentemente habitados. Essa deriva antinormativa se desdobrou em diferentes formas identitárias, que foram se abrindo num leque de letrinhas para abranger não apenas as siglas de cunho sexual mas também as de gênero. Assim, do antigo binarismo GL genérico, passou-se para GLBT e depois LGBT, adquirindo variações cada vez mais complexas, até chegar a agrupamentos quase cifrados como LGBTTTQI+ (com o Q de queer e o I de intersex plus) ,ou mesmo LGBT* (o * sinalizando tanto os vários Ts quanto a categoria queer, que abrangeria identidades de gênero e

orientações sexuais avessas a qualquer rotulação e classificação). Mas já apareceu até o trezinho LGBTTTIS, agregando o S do nosso antigo GLS para incluir simpatizantes. Em resumo, com o queer, entrou-se no terreno das sexualidades líquidas.

Não seria exagero afirmar que a onda queer avassalou o Brasil através de um caso específico de “saída do armário” transgênera, com efeito impactante pelo glamour que agregou ao episódio. Aconteceu em 2010, quando Laerte Coutinho revelou publicamente que estava em transição de gênero. De quebra, ela se assumiu bissexual. Acrescente-se que se tratava de um homem casado, pai de três filhos e — atenção — beirando os sessenta anos. Antigo militante do movimento sindicalista e ativista convicto no campo da esquerda, Laerte era então um cartunista famoso e premiado, com participação em importantes momentos da história dos quadrinhos no Brasil. Tornou-se referência em sua área ao publicar, desde 1991, tiras diárias e charges na *Folha de S.Paulo*. Com todo esse caldo de altas referências, sua decisão teve a dimensão de um tsunami cultural. A Laerte transexual se tornou uma sensação na mídia de todo o país, dando inúmeras entrevistas, apresentando-se em programas televisivos e chegando a ter seu próprio talk show, *Transando com Laerte*. Também foi homenageada em vários eventos culturais. Ciente da importância política da sua transgeneridade, ajudou a fundar a Abrat (Associação Brasileira de Transgêneros) e passou a participar ativamente de encontros, manifestações e debates dentro da pauta LGBT. Sua transição transgênera foi lenta. Começou em 2004 e só se configurou como tal em 2009, até a decisão de ser chamada no feminino, mesmo sem mudar seu nome original. Para ela, a primeira revelação da passagem trans foi quando a primeira depilação fez “compreender seu corpo sem a roupa do pelo”. E arrematava: “É como se eu estivesse vendo outro corpo”. Quando se montou pela primeira vez, confessou sentir “uma emoção parecida com saltar de paraquedas”. Não por acaso, uma revista antenada definiu Laerte como “um paradoxo de salto alto”.⁷

Com sua inteligência e franqueza, ao mesmo tempo astuta e ingênua, Laerte conquistou uma legião de admiradores de todos os gêneros e sexos, chegando à casa dos 100 mil seguidores nas redes sociais. Em 2017, a cartunista foi

ainda tema do documentário *Laerte-se*, de Eliane Brum e Lygia Barbosa, além de um curta-metragem feito em 2012. Mesmo elevado ao posto de pop star, Laerte não se tornou, nem estava preocupada em ser, uma nova Roberta Close. “Não tenho problema em ser pai, avô e mulher”, afirmou num programa de tv. Falando da relação com o neto, Laerte comentava: “Ele tem um jeito muito engraçado de formular isso: ‘Você é menino e menina, né?’. Eu digo que sou”.⁸ Usando maquiagem, unhas pintadas, indumentária e adereços “de mulher”, sua personalidade trans revelou tons peculiares: era ao mesmo tempo séria, risonha e militante. Apesar dos previsíveis ataques conservadores, a transgeneridade de Laerte Coutinho teve uma repercussão positiva e até mesmo carinhosa, a ponto de ser com frequência reconhecida e parabenizada nas ruas — fato que eu mesmo testemunhei mais de uma vez, em sua companhia.

Pode-se afirmar que esse episódio de rara radicalidade provocou, para o bem ou para o mal, algumas mudanças de percepção num país afeito ao jeitinho de ocultar “por debaixo dos panos”. A guinada transexual de um senhor de classe média, profissional consagrado e bem estabelecido nos padrões heteronormativos parece ter sido a melhor receita para alavancar um inédito nível de qualidade no debate dessa questão complexa: a identidade de gênero, quer dizer, a liberdade das pessoas de se identificarem com um gênero diferente do seu sexo biológico. Não que antes de Laerte a transgeneridade fosse um tema propriamente novo neste país do Carnaval. Como se viu em capítulos anteriores deste livro, o Brasil já conhecera e exportara, no passado, várias gerações de travestis que levavam seu atrevimento transgênero para as ruas e os palcos. Ainda se chamavam no masculino e, na grande maioria, vinham das camadas mais pobres da população. Frequentemente, só saíam do anonimato quando as manchetes de jornais anunciavam seu assassinato violento. Numa geração ainda mais antiga, travestis viveram como profissionais do teatro musical, fazendo fama no Brasil e no exterior. Pode-se dizer que, de um modo ou de outro, fecham um ciclo com a transgeneridade da Laerte.

A passagem do masculino para o feminino no tratamento pessoal das travestis (como se pode constatar neste livro) evidenciou uma significativa

mudança na compreensão da própria transgeneridade. De fato, transgeneridade e transexualidade foram duas adições extraordinárias para a pauta LGBT. Tomar posse do próprio corpo se referia apenas ao direito a uma sexualidade fora da norma heterossexual. Deu-se um passo adiante: o direito ao seu próprio corpo estendeu-se para a possibilidade de manipulação física, de modo a corresponder mais adequadamente a subjetividades singulares — com ou sem os processos cirúrgicos de transgenitalização. Afirmou-se, portanto, que corpos pertencem basicamente a si mesmos, sem intermediação de segundos ou terceiros. Não só houve uma aproximação com a pauta do corpo feminista (questão do direito ao aborto), mas a própria readequação de sexo/gênero radicalizou essa pauta (pode-se escolher livremente ser mulher ou homem, em qualquer gênero). Tirando proveito de novas aquisições nas áreas de medicina e tecnologia, a proposta de construção/reconstrução dos corpos lançou as questões de gênero para a linha de frente dos mais importantes debates contemporâneos na cultura e sociedade, em todo o mundo, incluindo o Brasil.

A partir de novas elaborações conceituais, a ocupação de espaço através de políticas de afirmação tem sido uma resposta positiva à secular repressão médico-psiquiátrica-policial. O debate repercutiu sobretudo nas questões de identidade de gênero. Convém lembrar que a identidade transexual foi definida através do discurso médico-psiquiátrico e, como tal, continua sofrendo preconceito e repressão nos mais diferentes aspectos, até o nível da crueldade, que pessoas transexuais há muito vivenciam. No *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*, referência em todo o mundo como a “bíblia da psiquiatria”, a transexualidade (nomeada ainda “transexualismo”) era considerada uma doença mental e tratada como “transtorno de identidade de gênero”. Em 2013, passou para “disforia de identidade de gênero”, também chamada de “síndrome de transexualidade” — e continuou na lista de alerta normativa. Uma das reivindicações primordiais tem sido justamente a retirada do termo desse *Manual*, como ocorreu com a homossexualidade, em 1973.

Mas já houve alguns avanços e conquistas, ainda que lentos. Desde 2010, o Conselho Federal de Medicina elaborou regras e procedimentos para a

“cirurgia de transgenitalismo” [sic] — mesmo levando em conta que se trata de um “desvio psicológico permanente de identidade sexual”, de acordo com a categorização de “patologia” da Organização Mundial da Saúde. A partir de 2006, várias decisões de tribunais estaduais e do Superior Tribunal de Justiça passaram a reconhecer o apoio do Estado, por intermédio do SUS, para “mudança de sexo” — expressão que o movimento trans repele, preferindo caracterizar como “cirurgia de redesignação sexual”, entre outras variantes. Essas decisões favoráveis vieram a ser corroboradas em 2013 pela Portaria 2803 do Ministério da Saúde, que “redefine e amplia o processo transexualizador no Sistema Único de Saúde”, depois que a União foi derrotada em seguidas tentativas de suspender a determinação judicial para essas cirurgias pelo SUS.

A questão da reformulação de nome e sexo nos documentos civis continuou sendo resolvida caso a caso, na Justiça. Trata-se de um tema sensível, por criar frequentemente situações constrangedoras. Tem sido uma longa batalha para transexuais, desde o caso famoso de Roberta Close. Depois de realizar cirurgia transgênera fora do Brasil em 1989, ela tentou em várias instâncias, a partir de 1990, passar de Roberto para Roberta, em seus documentos civis. Segundo as decisões da Justiça, naquela época, avaliava-se que “sexo não é opção, mas determinismo biológico, estabelecido na fase da gestação”, considerando ainda que existe “prevalência do sexo natural sobre o psicológico”.⁹ Após luta tenaz da advogada Teresa Rodrigues Vieira, só em 2005 a reivindicação foi atendida e Roberta Close se tornou oficialmente Roberta.¹⁰ Desde então, ficou valendo no varejo a autorização judicial para mudança de nome e de sexo no registro civil, com a finalidade de adequar o documento à aparência física.¹¹ Se na Justiça ainda não tinha ocorrido uma decisão válida para todo o território brasileiro, no Congresso Nacional as pautas sobre questões de identidade de gênero ficaram ainda mais travadas a partir de 2011, por intervenção das bancadas fundamentalistas.

É peculiar e particularmente esclarecedor o caso da designer transexual Neon Cunha, chefe de equipe na prefeitura de São Bernardo do Campo, na Grande São Paulo. Neon colocou mamas, mas não quis tomar hormônios e, menos ainda, passar pela cirurgia genital. “Eu sou uma mulher com pênis”,

afirmou ela. Aos 44 anos, entrou na Justiça para retificação de registro civil, de modo a poder mudar nome e gênero nos seus documentos, sem passar por controle médico, que ela considerava uma forma de enquadrá-la num “processo de patologização”. Com discurso afiado e inteligente, afirmava: “Não preciso ficar mendigando que os outros permitam que eu seja quem eu sou”.¹² Em 2017, Neon ganhou judicialmente o direito à retificação dos documentos, sem necessidade de atestado médico. Segundo o comentário muito pertinente do advogado de direitos humanos Dimitri Sales, a partir daí, “o direito dispensa a biologia e entrega na mão do sujeito decidir sobre sua personalidade, sua vida”.¹³

Em 2018, o Ministério da Educação (MEC) passou a permitir o uso de nome social de travestis e transexuais nos registros escolares de ensino básico, na rede pública. A resolução foi aprovada com unanimidade pelo Conselho Nacional de Educação (CNE), em setembro de 2017, mas nas inscrições do Enem o mesmo uso já era permitido.¹⁴ Nesse mesmo ano, ocorreram duas grandes vitórias. O STF reconheceu direitos de pessoas trans a mudarem nome e sexo nos documentos, independentemente de cirurgia, laudos de profissionais da saúde e ação judicial. O princípio do respeito à dignidade humana foi o argumento mais invocado pela Corte, visando instaurar “como política de Estado, a instalação de uma ordem jurídica inclusiva”, nas palavras do ministro Celso de Mello.¹⁵ Por sua vez, o TSE reconheceu que mulheres transexuais devem concorrer nas eleições dentro das cotas destinadas a candidatas do “sexo feminino”. Ainda em 2018, vale lembrar um outro avanço significativo: o Conselho Federal de Psicologia aprovou uma regulamentação proibindo psicólogos de “propor, realizar ou colaborar com qualquer evento ou serviço, nas esferas públicas e privadas, que visem conversão, reversão, readequação ou reorientação de identidade de gênero” de transexuais ou travestis.¹⁶

Levantando intensos debates desde a academia até o Congresso Nacional, surgiram novas e ativas lideranças no movimento transexual e transgênero. Além da já mencionada Associação Brasileira de Transgêneros (Abrat), fundada em 2012, desde 2000 já existia a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra). Mais recentemente, em 2015, surgiu a Associação Cais

— Centro de Apoio e Inclusão Social de Travestis e Transexuais, que tem à frente a cantora trans Renata Peron. Na verdade, uma das maiores preocupações concerne à situação de vida das travestis de baixa renda, semialfabetizadas e sem emprego, obrigadas à prostituição nas ruas e acabando vítimas de drogas, doenças e alta violência. Aliás, em mudanças até então improváveis, muitos programas governamentais já estão olhando para essa população até então considerada invisível. Surgiram atividades como o Centro de Referência e Defesa da Diversidade, para acolhimento e encaminhamento de pessoas trans, funcionando desde 2008, e o Centro de Acolhida Florescer, projeto criado em 2015 que recebe mulheres travestis e transexuais visando inclusão social, serviços de saúde e reconstrução de laços familiares, com infraestrutura que abrange de dormitórios e refeitórios até biblioteca e quadra esportiva. A prefeitura de São Paulo também passou a admitir travestis desempregadas num programa que incentiva empresas a contratar moradores de rua. Foi assim o caso da transexual Paula, que de cabeleireira de sucesso acabou virando usuária de crack e indo morar num bueiro de rua. O programa a ajudou a voltar à antiga profissão.¹⁷

A presença de profissionais transexuais atingiu setores até então impensáveis, como política, Judiciário, escolas públicas, psicologia clínica, chegando aos esportes e passarelas da moda. Mas também no Exército brasileiro, que em 2008 expulsou o sargento Fabiano de Barros Portela por pleitear seu estado transexual. Após viver casado com uma mulher, em meio a longos períodos de depressão e três tentativas de suicídio, Fabiano passou por cirurgia de readequação sexual. Já ex-sargento, conseguiu na Justiça o direito de reintegração nos quadros do Exército, agora com o nome de Fabiane, após cirurgia de transgenitalização. Como militar reformada, Fabiane passou a receber o salário de militar, sem mais exercer a função na ativa, ao contrário do que gostaria.¹⁸ Mas há também outras situações notáveis de resistência, como a de Paula Beatriz de Souza, 46 anos, primeira mulher transexual a se tornar diretora de uma escola pública da rede estadual de São Paulo, cargo que já vinha ocupando havia catorze anos.¹⁹

Uma das expoentes de estudos transgêneros e ativista na área tem sido a psicanalista e pensadora trans Letícia Lanz, que vem percorrendo o país para

dar palestras e participar de seminários. Muito combativa e propositiva, Letícia Lanz publicou em 2015 *O corpo da roupa*, obra seminal que aborda histórico, definições e discussões de transgeneridade. Ela mantém ainda o blog Arquivo Transgênero,²⁰ considerado essencial para informações sobre o tema. Tive oportunidade de ouvir uma intervenção de Letícia Lanz num seminário, e confesso que meu queixo foi caindo à medida que a ouvia e me inteirava da sua extraordinária inteligência. Em meio ao burburinho de risos provocados por sua finíssima ironia, gritei da plateia: “Letícia, você é a reencarnação da Diadorim”. Ao que ela de pronto respondeu, rindo com a própria ironia: “Acho que eu preferiria ser o Riobaldo...”. Ali eu a ouvi contar que, certa vez num supermercado, seus netos gritavam por ela chamando-a de vovô, como de costume, o que despertou o espanto de uma senhora parada diante da sua elegância feminina e seus lindos cabelos prateados. Constatei como seu pensamento-ação caminha em meio a todo tipo de paradoxo, e assim vem abrindo espaços para compreensão da “ambiguidade transgênera” como mais uma contribuição às múltiplas formas de singularidade identitária.

A cena foi invadida por uma nova e peculiar geração de transexuais e transgêneros nas mais diferentes áreas e profissões, inclusive com grande destaque na mídia. Em 2014, provocou sensação o caso do ator trans-homem Tammy Miranda, filho da famosa atriz e cantora da década de 1970 Gretchen. Ao tornar pública a sua transexualidade, ele foi anunciando passo a passo seu processo de transformação física. Também houve grande repercussão em torno da modelo top transexual Lea T, filha do ex-jogador da seleção brasileira de futebol Toninho Cerezo. Lea T ganhou fama instantânea ao estrelar uma campanha da grife francesa Givenchy e acabou tendo participação na abertura dos Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro, em 2016. Algo semelhante ocorreu com a transexual cearense Valentina Sampaio, filha de um pescador e de uma professora primária. Em 2017, com apenas vinte anos, ela foi integrar um desfile da grife L’Oréal, em Paris, ao lado das atrizes Jane Fonda e Helen Mirren. Destacou-se também a repórter Lisa Gomes, que em 2014 começou a participar do *TV Fama*, na Rede tv!. Nos esportes, Tiffany Abreu tornou-se a primeira jogadora transexual brasileira a

receber autorização da Federação Internacional de Vôlei (Fivb), em 2017, para jogar em equipes femininas. Em contrapartida de gênero, homens trans organizaram em São Paulo um time de futebol, uma atividade do seu coletivo Meninos Bons de Bola.

Como bem observa Letícia Lanz, um dos traços mais marcantes no perfil das pessoas transgêneras são a sua determinação e resistência: “Por mais discriminação que sofram na sociedade, raramente estão dispostas a abrir mão das suas identidades gênero-divergentes”.²¹ São notáveis os esforços, às vezes até em atitudes radicais, de fidelidade à sua vocação transgênera. O caso da educadora social Barbara Graner é eloquente, especialmente quando narrado por ela mesma. Ainda na adolescência, após tentativas frustradas de realizar a cirurgia de redesignação sexual, Barbara estudou o assunto e descobriu que a produção dos hormônios masculinos ocorria nos testículos. Então não teve dúvidas, como conta: “Injetei xilocaína e cortei os testículos. Joguei fora no vaso sanitário, para garantir que não fossem repostos em mim”. Foi levada ao hospital e tratada. Logo depois, a família a expulsou de casa.²²

Nos anos 1980, ficou famoso o caso de Sandra Mara Herzer, que, na contramão de todas as dificuldades como interna da Febem, tornou-se Anderson Herzer. Jovem trans-homem atormentado por seus anseios, ele escreveu um relato autobiográfico pioneiro: *A queda para o alto*, que deu origem ao inesquecível e premiado filme *Vera*, ambos já mencionados no capítulo 35, “Êxtase e agonia”. Nele, abordei Anderson apenas como um caso de violência contra um adolescente homossexual. Com certeza, minha limitação na época é um eloquente sinal de mudança no “espírito do tempo”. Herzer não foi o único a detalhar sua trajetória, que infelizmente acabou na tragédia do seu suicídio. Aliás, não foi o único nem o pioneiro. Antes dele, ocorreu o caso do trans-homem carioca João W. Nery, considerado o primeiro trans-homem do Brasil. Igualmente atormentado por sua inadequação de gênero, João buscou em São Paulo o médico Roberto Farina, que já realizara cirurgia para readequação genital numa trans-mulher, em 1971, pela qual sofreu condenação do Conselho Federal de Medicina, sob acusação de lesões corporais graves, da qual foi absolvido anos depois. Em

1977, João se submeteu, como cobaia, à mesma categoria de cirurgia de readequação sexual, desta vez bem mais complicada, ainda de modo clandestino, em plena ditadura militar. Daí sua história só ter sido conhecida tardiamente, em 1984, quando publicou seu primeiro livro autobiográfico, *Erro de pessoa*. Casado várias vezes, João se tornou um ativista na área de direitos transgêneros e fez relato da sua posterior vida como homem em nova obra: *Viagem solitária*.²³

O PL 5002, projeto de lei de identidade de gênero encaminhado por Jean Wyllys na Câmara dos Deputados em 2013, visava facilitar a requalificação civil com mudança nos documentos de identificação e a alteração do corpo sem exigências burocráticas. Conhecida como lei João W. Nery, ela homenageia o precursor das transformações físico-genitais de mulher para homem. Nas palavras da transexual Amara Moira,

Nery e Herzer precisaram fazer-se homens baseando-se apenas em modelos não trans, pioneiros cada um a seu modo, mas, ao colocarem em disputa os sentidos que orbitam ao redor da palavra “homem”, acabaram por dar ensejo também ao surgimento de novos modelos de masculinidade, modelos que levam em conta cada vez mais seus próprios corpos e não só os alheios.²⁴

Posso confirmar por experiência própria as palavras de Amara. Nas poucas vezes em que nos reencontrávamos, eu e João nos abraçávamos apertado, como dois homens sensíveis se abraçam. Eu sempre me comovia com a genuinidade da sua ternura. (Aliás, seu lindo chapéu-panamá dava de dez a zero no meu reles exemplar chinês.)

As questões em torno da posse do corpo em construção já se configuraram, no passado, com a ideia de “engenharia erótica”. Mediante novas aquisições que vieram à baila no debate contemporâneo, o tema tomou outras proporções, que levaram a áreas inusitadas de estudos. Desde a psicanálise, sociologia, história e filosofia até história da arte, estudos estéticos e abordagens antropológicas, a transexualidade abriu espaços para dimensões inéditas da subjetividade humana. Entre os vários estudos que analisaram essas novas áreas fronteiriças, o historiador Elias Ferreira Veras fez uma abordagem curiosa: uma espécie peculiar de antropologia do corpo transexual, performatizado pela ótica dos jornais cearenses e das revistas

brasileiras. Ao devassar com olhar de voyeur as vivências travestis, através de suas insistentes imagens e noticiários normatizados, a imprensa não só lhes agregava sentidos peculiares mas, paradoxalmente, acabou recriando corpos travestis de tinta e papel. Elias Veras tomou como referência particular o caso de Roberta Close, tornada “fenômeno” por sua contínua exposição pública, “no tempo dos hormônios fármaco-pornográficos”, em que tudo ficou mais complicado. Através da imprensa, Roberta viabilizou “o desnudamento das tecnologias do sexo, gênero e corpo”, ultrapassando os espaços fechados de teatros, boates e bailes de Carnaval. Sua figura midiática instaurou a “confusão do gênero”, segundo Elias Veras, pois “contribuiu para desestabilizar a norma do gênero, na medida em que confundiu as representações heteronormativas”. Assim, “as ‘sexualidades periféricas’ [...] entraram no centro da cena público-midiática”.²⁵

Como corolário inevitável, a presença transgênera estabeleceu na cena da diversidade sexual mais um espaço de luta sem volta.

51. Ações afirmativas e reativas

Em meio a tantos percalços, não se pode negar que, no Brasil do século XXI, a pauta de direitos LGBT avançou até um ponto sem retorno. Muitas podem ser as constatações. Basta conferir o crescimento das Paradas LGBT em número e prestígio, por toda parte. Dos milhares de participantes no final dos anos 1990, chegou-se rapidamente à casa dos milhões. O caso da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, com suas 21 edições, é exemplar das idas e vindas para fazer avançar uma agenda de direitos. Apesar das defecções, tais como divergências financeiras seguidas de boicote dos empresários da noite guei, a Parada de São Paulo se inscreveu no calendário dos eventos turísticos mais importantes da cidade e se juntou às maiores do planeta. Em 2006, chegou a entrar para o *Guinness Book*, quando sua 9ª Parada foi considerada a maior do mundo, com resultado oficial de 2,5 milhões de participantes, e permaneceu nessa posição até 2008. A partir daí, cresceu a pressão para contestar a dimensão da Parada. O movimento evangélico organizador da Marcha para Jesus, também na mesma avenida e em data muito próxima, passou a disputar com unhas e dentes os números de grandeza. Pouco depois, a medição do Instituto de Pesquisas Datafolha decidiu inaugurar um novo método para cálculo das manifestações públicas e, sintomaticamente, começou na Parada de São Paulo, para contestar os resultados apresentados tanto pela medição oficial da PM quanto pelos organizadores. No ano

seguinte, sua pesquisa acusou um número de participantes dez vezes inferior ao que a PM ou os organizadores apresentavam. A disparidade e a insistência em que a Organização da Parada do Orgulho LGBT estava blefando, com números inflados, pressionou as autoridades, que decidiram deixar de publicar sua medição. A celeuma chegou até o *Guinness*, que retirou a Parada do Orgulho LGBT de São Paulo do seu ranking de recordes na edição de 2008.¹ Anos depois, contestado por inúmeras evidências e contradições, o próprio Datafolha desistiu de fazer suas medições em eventos públicos.² Paralelamente, a presença da Marcha para Jesus na avenida Paulista foi contestada, por ter se instalado ali posteriormente, e acabou sendo transferida para outro espaço, por determinação do Ministério Público e da prefeitura de São Paulo.

Apesar do eventual desgaste, o alto prestígio da Parada do Orgulho LGBT pode ser medido pela presença de ícones LGBT nacionais e internacionais com grande apelo midiático. Desfilaram nos seus trios elétricos desde Daniela Mercury, Anitta e Pabllo Vittar até o elenco da série televisiva americana *Orange Is the New Black* e o príncipe indiano Manvendra Singh Gohil, na Parada de 2009, famoso por se assumir publicamente guei e acabar perseguido no seu país. Em 2016, a série americana *Sense8* gravou cenas na 20ª Parada, quando o elenco desfilou num trio elétrico.³ Em 2017, compareceu até mesmo um grupo dançante da Igreja Cristã Contemporânea, de orientação evangélica inclusiva, que distribuía beijos e abraços, ostentando cartazes de boas-vindas e entregando folhetos com “Sorria, Jesus te aceita”, para comprovar que o fundamentalismo não é a essência de muitas denominações protestantes. Tive a sorte de compartilhar esse prestígio na 15ª Parada LGBT de São Paulo, em 2011. No alto do Camarote Solidário organizado por Roseli Tardelli, eu estava ao lado do ator inglês Stephen Fry, que aproveitara sua vinda ao Brasil para um documentário da BBC sobre homossexualidades ao redor do mundo. Não é todo dia que se pode ver um gentleman de quase 1,90 metro como ele enxugando as lágrimas. Comovido diante da fantástica imagem dos três quilômetros da avenida Paulista tomados de ponta a ponta por mais de 2 milhões de pessoas de todas as cores, gêneros e amores, ele comentava, ao meu lado: “*Oh, God, I’m getting sentimental*

these days” [Oh, Deus, ando sensível ultimamente] — e tentava de maneira britânica conter o constrangimento de evidenciar sua emoção em público. “É a melhor Parada do mundo”, comentou.⁴

Mesmo com problemas recorrentes, como falta de patrocínio, todas as grandes capitais brasileiras passaram a realizar manifestações maciças de celebração *Pride*, em diferentes meses do ano. Em 2017, nem o boicote, disfarçado de corte orçamentário, da prefeitura do bispo fundamentalista Marcelo Crivella conseguiu impedir que as duas Paradas do Rio de Janeiro acontecessem, como se viu nos milhares de pessoas presentes à 17ª Parada LGBT de Madureira e na 22ª Parada LGBT de Copacabana — a mais antiga do Brasil —, que em novembro lotou a orla da Zona Sul com sua grande festa e sua imensa bandeira do arco-íris.⁵ Paradas anuais em celebração ao orgulho LGBT já se tornaram tradicionais em mais de vinte capitais e grandes cidades brasileiras — entre as quais Porto Alegre, Belo Horizonte, Curitiba, Salvador, Fortaleza, Florianópolis, Recife, Brasília, Campinas, chegando até Belém, Manaus, Macapá e Boa Vista. Sua importância como evento em nível nacional chegou até aos mais céticos e avessos veículos da mídia, que acabaram por exercer um efeito multiplicador. Com os anos, a ocorrência das Paradas LGBT se consolidou até mesmo em cidades médias e pequenas, muitas vezes na contramão, rompendo barreiras políticas e religiosas.

Em 2014, a Embratur calculava a ocorrência de mais de 180 Paradas LGBT no país.⁶ Seus temas se politizaram crescentemente, enfatizando a questão da homofobia e do Estado laico da nação brasileira — neste caso, com insistência num tema pouco considerado até pelos políticos progressistas. Mesmo que sejam só uma vez por ano, essas celebrações coletivas distribuídas em meses diferentes, conforme o local, tiveram uma grande influência no processo de visibilidade da comunidade LGBT, levando à saída em massa do armário. A constatação mais emblemática se viu na participação crescente de jovens LGBT nas Paradas, em grupos ou solitariamente. Tomar o metrô até a avenida Paulista, para chegar à Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, tem sido para mim uma experiência libertária incomparável, cercado por uma quantidade surpreendente de jovens, que andam e pulam e dançam, num clima de alegria generalizada, gritando slogans que fariam corar as

vovós. Depois, é só mergulhar na avenida, para compartilhar da ebulição de todas as cores, cartazes e faixas propositivas, tropeçando em fantasias mirabolantes e temas divertidos que brotaram de um imaginário capaz de criar e recriar seus próprios caminhos de resistência.

Às vezes através de ONGs de direitos humanos, às vezes em ações individuais, aumentaram as políticas públicas voltadas para o segmento. Em níveis estadual e municipal, por todo o país se criaram órgãos governamentais de apoio e atendimento à comunidade LGBT. Instalaram-se conselhos de direitos e coordenadorias compostos de representantes da sociedade civil e do governo, para estimular políticas LGBT e fiscalizar a máquina pública. Ao mesmo tempo, centros de cidadania trabalhavam para combater a homofobia. Centros de atendimento social, psicológico e jurídico foram organizados, com especial atenção para a população transgênera, a mais fragilizada. Ocorreram casos de ativismo até então inédito, como a Casa 1 em São Paulo, centro de iniciativa comunitária para receber e reinserir no mercado de trabalho adolescentes LGBTs expulsos de seus lares por motivo homofóbico, vindos de diferentes partes do país — 50% de jovens trans entre dezesseis e vinte anos. Fato também inédito, a Casa 1 vem funcionando através de financiamento coletivo e parceria com grandes marcas comerciais, que fazem doações. Em algumas cidades, secretarias de Justiça e de direitos humanos passaram a mobilizar outras secretarias, desde Educação até Administração Penitenciária, para treinamento de funcionários públicos no atendimento à população LGBT. Em várias regiões se disseminaram eventos e manifestações no Dia da Visibilidade Trans, tal como já acontecia com a instauração do Dia da Visibilidade Lésbica. Dentro de algumas secretarias de Cultura estaduais e municipais, foram criadas instâncias de financiamento exclusivas para obras de cunho LGBT, tanto pesquisas quanto criações artísticas, nas áreas de cinema, teatro, música, literatura e mesmo auxiliando Paradas LGBT em cidades menores.

Na esfera do governo federal, algumas iniciativas alimentaram grandes esperanças em relação a políticas públicas estruturadas de modo consistente. Assim foi o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT, como resultado da 1ª Conferência Nacional GLBT (sigla utilizada na

época), ocorrida em Brasília em 2008, com diretrizes e sugestões para a elaboração de políticas públicas.⁷ Centrado na Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, o objetivo do Plano era criar instâncias de inclusão social e de combate às desigualdades para a população LGBT. O Plano só foi publicado em 2009, e ainda assim os movimentos continuaram lutando pela sua execução, cujos projetos quase nunca chegaram a resultados práticos.⁸

Em 2017, o Ministério Público Federal, numa parceria com o Ministério Público do Estado do Ceará, fez publicar a cartilha “O Ministério Público e os direitos de LGBT”, de orientação bastante progressista e alvissareira na promulgação e proteção de direitos.⁹ Como mais uma forma de resistência ao discurso homofóbico, a cartilha foi considerada um passo institucional importante, com a esperança de que o do Ministério Público de fato mantenha os compromissos assumidos perante a comunidade LGBT.¹⁰ Ou, mais uma vez, tudo ficará no papel.

Mesmo com o permanente atropelo nos seus serviços, o próprio Sistema Único de Saúde assumiu iniciativas importantes voltadas à comunidade LGBT. Ocorreu assim com a cirurgia de redesignação sexual de homem para mulher, desde 2008, e de mulher para homem, desde 2013. Como parte do tratamento, o SUS também passou a disponibilizar acompanhamento ambulatorial com equipe que incluía psicólogos. Em 2011, a primeira brasileira a passar pela operação de mudança de sexo paga pelo SUS foi Xande dos Santos, que já havia sido presidente da Associação da Parada do Orgulho LGBT.¹¹ A partir do crescimento da consciência política do segmento LGBT, gerou-se um círculo virtuoso que levou à maior compreensão de pertencimento sobre seus corpos, seu desejo e sua voz. A crescente autonomia por parte da comunidade resultou na elaboração de novos instrumentos para ocupar seu espaço dentro da sociedade democrática. Mais mobilizada, a população LGBT produziu iniciativas de diferentes tipos, várias origens e diversos objetivos. Ações afirmativas da comunidade LGBT se multiplicaram. Em certas regiões, ONGs mais tradicionais continuaram ativas por décadas, como o Grupo Gay da Bahia, ou por muitos anos, caso do Grupo Arco-Íris de Conscientização Homossexual, do Rio de Janeiro, do grupo

Dignidade, de Curitiba, e do Nuances — Grupo pela Livre Expressão Sexual, de Porto Alegre. Outras capitais e cidades interioranas passaram a ter organizações LGBT para vigiar, atender e reivindicar políticas públicas locais. Aí se incluem, entre tantos outros, o Grupo Matizes de Terezina, o Grupo Gay de Pernambuco, muito ativos em seus respectivos estados, o Grupo Identidade de Campinas (SP) que promove a Parada LGBT local, o Grupo Gay de Alagoas, que há anos vem promovendo ciclos de debates LGBT em Maceió.

Outro fato alvissareiro tem sido a atenção no atendimento a pais e mães de homossexuais, um terreno pouco visado pelas políticas públicas ou civis. A partir de sua própria experiência de mãe perplexa ao descobrir que um dos seus filhos era guei, a escritora, professora e psicanalista Edith Modesto fez pesquisas e contatos com outras mães/pais em situação semelhante. No final da década de 1990, criou e estruturou o Grupo de Pais de Homossexuais, conhecido como GPH, que depois passou para Pais LGBTI. Tratava-se da primeira ONG no país voltada para esse tema. Através de reuniões e debates, o GPH tem acolhido e acompanhado casos de famílias com filhos/as LGBT, às vezes em crise por esse motivo. Paralelamente, passou a dar apoio psicológico a mães/pais e filhos/as, contando para tanto com o trabalho voluntário do psicólogo Klecius Borges, especialista em terapia afirmativa no acompanhamento de pessoas LGBT. Através do grupo foram treinadas mães facilitadoras em São Paulo, Belo Horizonte, Bragança Paulista (SP), Brasília e Rio de Janeiro, que acompanham e dão suporte a casos familiares envolvendo pessoas LGBTs. Integrando essas e outras experiências, tanto Edith quanto Klecius publicaram livros que abordam questões pedagógicas e orientações psicológicas voltadas à comunidade LGBT.¹² Com propósitos semelhantes, criou-se também o coletivo de âmbito nacional Mães pela Diversidade. Composto de mães (pais também, em alguns casos) de todo o espectro LGBT, o coletivo vem atuando desde 2014, em quase quinze estados do Brasil, com trocas de informações e intenso contato virtual. Tem apoiado famílias que precisam acolher filhos/as LGBT, mas também vem dando suporte a famílias cujos/as filhos/as foram vítimas de violência ou de crimes de ódio. Em muitos locais, as Mães pela Diversidade têm participado de eventos como Paradas LGBT e seminários sobre questões afins.¹³

Na efervescência de tantas iniciativas, também se formaram pequenos coletivos LGBT em torno de atividades não explicitamente políticas, ainda que afirmativas. Assim foi o caso do Unicorns Brazil, de São Paulo, que juntou homens gueis ou bis interessados em jogar futebol. Com as portas abertas também para lésbicas, mulheres heterossexuais e transgêneros, a exigência ali não era senão praticar o esporte em espaço não homofóbico, desmunhecar à vontade e “não falar mal da Madonna”. Para realizar o primeiro campeonato nacional de futebol, juntaram-se vários times gueis do país, com a pretensão de criar a LiGay Nacional de Futebol (LNF, ou simplesmente LiGay). Além dos Unicorns, vão se juntar os grupos BeesCats Soccer Boys (Rio de Janeiro), Futeboys FC (São Paulo), o CapiVara Futebol Clube (Curitiba), Os Sereyos (Florianópolis), BHarbixas (Minas Gerais), Futebol Magia (Porto Alegre) e o Bravus (Brasília).¹⁴ Em contrapartida de gênero, homens trans organizaram em São Paulo um time de futebol, como parte das atividades do seu coletivo Meninos Bons de Bola. E já fizeram até partidas com os times gueis.

Nas áreas acadêmica e de pesquisa, ocorreram consideráveis avanços em estudos voltados para a cultura homoerótica e os direitos LGBT. Já se consagraram os congressos bienais promovidos pela Associação Brasileira de Homocultura (ABEH), que ocorrem em rotatividade por várias cidades do país. Desde 2002, com o impulso decisivo de Mario César Lugarinho e José Carlos Barcellos, ambos professores da Universidade Federal Fluminense (UFF), os congressos vieram atraindo um sem-número de especialistas brasileiros e estrangeiros. Abordando a homocultura nas mais diversas áreas de ciências e humanidades, os encontros têm tido participação majoritária de jovens pesquisadores entusiasmados e competentes — como pude constatar, com encantamento e perplexidade, quando participei do IV Congresso, na cidade de São Paulo, em 2008.

Também de grande importância, por suprir uma lacuna antiga, foi a criação em 2007 da revista *Bagoas*, publicada semestralmente pelo Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em Natal. Voltada para estudos de gêneros e sexualidades não normativas, a revista inicialmente impressa passou para publicação virtual.

Tem oferecido espaço para uma diversidade de estudos LGBT e queer.¹⁵ É interessante constatar a indescritível evolução dos estudos na área de homocultura, desde os tempos pioneiros em que temas de diversidade sexual sofriam boicote dentro do ambiente universitário. Deve ser lembrado o papel pioneiro dos estudos de Luiz Mott, dedicado pesquisador no Brasil e no exterior, militante incansável e polemista apaixonado, que abre o jogo sem meias medidas. Cumpre enfatizar também seu trabalho junto ao GGB, de importância na avaliação sistemática da violência homofóbica no Brasil. É significativo que ainda seja a única referência sobre essa questão crucial, à qual nem as políticas públicas nem os órgãos policiais têm dado atenção.

Desde os tempos mais áridos, em que a conquista de pequenos espaços sociais exigia trabalho de formiguinha, com pouco resultado, vieram acontecendo ações reativas inéditas, a partir da nova consciência política da comunidade LGBT. Assim ocorreu em 2003, no episódio conhecido como Beijaço do Frei Caneca. A ação marcou época quando cerca de 2 mil pessoas compareceram ao shopping Frei Caneca, numa região de alta frequência LGBT de São Paulo, em protesto contra o comportamento repressivo e homofóbico dos seguranças, que proibiram o beijo de dois clientes no local. Improvisou-se um palco na praça de alimentação e a multidão trocou beijos em público, ao som de músicas como “Kiss” e “Beijinho doce”. A direção do shopping inicialmente manifestou descontentamento, sob pretexto de afastar os demais clientes. Os dois namorados advertidos deram entrada em ação indenizatória por danos morais, após acionar a lei estadual 10948/2001, que prevê multa a estabelecimentos comerciais em caso de discriminação homofóbica. Sem saída, a direção do shopping recebeu a manifestação seguinte com uma decoração especial, em que dezenas de penduricalhos com “beijos vermelhos” se espalhavam por todos os andares do edifício.¹⁶ Foi melhor assim para um shopping center frequentado por incontáveis tipos de homossexuais, até o ponto de ser chamado de Gay Caneca.

Há algum tempo, já se debatia a necessidade de se criar um acervo formalmente organizado para a pesquisa e preservação da memória da comunidade LGBT do Brasil. Cumprindo essas expectativas, em 2012 foi criado o Museu da Diversidade Sexual de São Paulo, com o nome exato de

Centro Cultural, Memória e Estudos da Diversidade Sexual, dentro da Secretaria de Cultura do estado. Instalado num espaço de 150 metros quadrados, nas dependências da estação República do metrô, ganhou de saída a visibilidade privilegiada de milhares de pessoas que passam diariamente pelo local. A partir de sua primeira exposição, em 2013, o museu inaugurou um projeto com amplas projeções para o futuro, sob a batuta do seu diretor, Franco Reinaudo. Ao mesmo tempo que se concentrava na aquisição de acervo possível para suas condições relativamente modestas, o museu promovia periódicas exposições sobre artistas e eventos históricos da comunidade LGBT, com forte apelo no ativismo, a partir de diversas curadorias. Um dos destaques foi a exposição “Todos podem ser Frida Kahlo”, de claro teor transidentitário, com fotografias de homens e mulheres anônimos imitando indumentárias e características físicas da pintora mexicana, sem esquecer as penugens do seu bigode. Também se destacaram mostras sobre Caio Fernando Abreu, obras do pintor Darcy Penteado e as impressionantes fotos que Vânia Toledo fez, durante décadas, de personalidades implicadas nas mais diversas facetas do universo LGBT, o que propiciou um raro panorama de um Brasil andrógino, constestatório e tantas vezes ignorado. Com um viés pedagógico, o museu utilizou também estruturas disponíveis na Secretaria de Cultura do estado e criou uma atividade de itinerância por cidades do interior paulista, com exposições do seu acervo, que ofereceram visibilidade às sexualidades não heteronormativas, em redutos carentes de debater tais temas.

Ao mesmo tempo, o museu deu andamento a projetos futuros ainda mais audaciosos. Em 2014, o governador do estado comunicou, durante a 18ª Parada LGBT de São Paulo, a destinação de um belo casarão decadente para as instalações definitivas do Museu da Diversidade Sexual. Conhecido como Palacete Franco de Mello, o edifício de número 1919 da avenida Paulista, construído em 1905, era a mais antiga construção que sobreviveu naquela via, numa época em que os barões do café buscavam refletir a sofisticação e a modernidade das grandes metrópoles europeias. Formou-se uma equipe que incluía arquitetos, museólogas, pedagogas, arte-educadores, curadores e designers. Através de chamada pública, escolheu-se um projeto arquitetônico

que previa a construção de um edifício moderno nos fundos do terreno, incorporando o casarão antigo e um pequeno parque já existente ao lado. Com dedicação invejável, o planejamento museológico se articulou em várias frentes, que incluíam uma exposição permanente, mostras temporárias, atividades pedagógicas, centro de entrevistas para uma história oral, biblioteca, teatro e bar, além de um espaço de acolhimento para denúncias de violência homofóbica. Apesar de já iniciado o processo de restauro, infelizmente um problema jurídico complexo ainda impedia, até 2018, dar andamento à execução do projeto e à implantação definitiva do museu. Dos planos futuros também faz parte um trabalho de intercâmbio com outros museus, arquivos e acervos internacionais e nacionais.

Do que se conhecia, já funcionavam outras importantes fontes de memória, como o Arquivo Edgard Leuenroth — Centro de Pesquisa e Documentação Social (AEL), na Unicamp, que tem recebido muitos acervos sobre memória LGBT, inclusive aquele do pesquisador João Antonio Mascarenhas, um dos fundadores do jornal *Lampião da Esquina*. Ainda que em grau mais modesto, outras organizações também têm coletado material de preservação nesse sentido. Entre os mais destacados se contavam os acervos físicos do GGB (Grupo Gay da Bahia), conjuntamente com Luiz Mott, em Salvador, e o Centro de Documentação do grupo Dignidade de Curitiba, que passou a disponibilizar em seu site toda a coleção digitalizada do jornal *Lampião*.¹⁷ A partir de 2010, passou a existir também o simpático Acervo Bajubá, organizado e mantido por esforço de Remom Matheus Bortolozzi, em parte já digitalizado e disponível na internet.¹⁸

No século das redes sociais e da comunicação digital propiciada pela internet, novos marcos criativos emergiram na cena política LGBT, em torno do chamado ativismo, conceito que ganhou fôlego nas jornadas de junho de 2013. Partindo de estratégias estéticas, culturais e simbólicas que ampliavam o debate político, novos grupos e coletivos se organizaram para transformar a participação cidadã num fator de experimentação igualmente estética. Ação política e ação artística se tornavam um amálgama explosivo, em ritmo de guerrilha cultural. Mediadas pela tecnologia, vieram eclodindo experimentações que mesclavam linguagens e recursos de expressão criativa.

Assim nasceu um território novo, o ativismo. Um exemplo disso foi a revista *Geni*. Editada por um coletivo de jornalistas, pesquisadores, artistas e militantes de todos os gêneros e formas de amar, a revista se articulava dentro de um claro propósito queer. Abordava com bastante atrevimento e criatividade os mais diversos temas e áreas de “militância pela igualdade e pela diferença”, até seu encerramento em 2016.¹⁹

Também por sua audácia e afirmação deslavadamente queer, destacou-se nesse quesito o movimento Revolta da Lâmpada, criado em 2014 para lembrar o ataque homofóbico com lâmpadas fluorescentes, em 2010, na avenida Paulista. Tratava-se de um coletivo avesso a lideranças centralizadoras e afeito a ações diretas, em manifestações ruidosas nas ruas. Com uma pauta de reivindicações claramente estabelecida, mesclava protestos e festas públicas, para dar sentido ao seu método de atuação chamado “Fervo também é luta”.²⁰ O método inspirou, por exemplo, um evento de ativismo em que se criou um boneco que representava o ex-deputado Eduardo Cunha. Participantes dançaram saltando sobre o boneco, em represália festiva à sua afirmação de que na Câmara o projeto do casamento homossexual “só passaria por cima do seu cadáver”. Como disse um dos organizadores: “O discurso político não sai apenas de nossas bocas, mas também da performatividade e das mais variadas expressões de gênero”.²¹

O espaço das novas mídias na internet também foi invadido por revistas e fanzines digitais, sites, blogs e programas no YouTube com temática LGBT de todos os tipos, muitas vezes implicando o ativismo e a cultura queer. Gente como o jovem youtuber carioca Murilo Araújo, criador do canal Muro Pequeno, no qual debate com grande inteligência e simpatia desde preconceito homofóbico até racismo, o que lhe tem garantido milhões de acessos. Também o Canal das Bee apareceu no YouTube abrindo espaço a depoimentos e atendimento psicológico, com atenção especial para adolescentes LGBT em situação de risco. Surgiu até programa para jovens soropositivos, em que um youtuber guei contava como se contaminou com o vírus e ensinava como proceder — tudo em tom que beirava a gozação. Também no YouTube, um jovem guei evangélico manteve o programa “De

volta para o reino”, comentando a relação entre religião e homossexualidade, ao mesmo tempo que criticava acerbamente os pastores homofóbicos. Tal foi seu sucesso que acabou ganhando um programa na TV aberta.²² O nível de atuação dos youtubers LGBT ficou evidente na mostra “Dissidências sexuais — Cinema, gênero e direitos”, ocorrida na Cinemateca do MAM-RJ, em 2017, numa roda de debates com pelo menos seis diferentes produtores de programas LGBT no YouTube, com nomes emblemáticos como Drag-Se, Tá Querida e Se Toca.²³ Um caso a destacar foi o programa Põe na Roda, em que dois jovens youtubers debatiam com inteligência e humor as mais diversas questões do universo LGBT. Depois que publicaram uma entrevista comigo, recebi uma tal quantidade de mensagens que pude ter uma dimensão clara do alcance das novas mídias utilizadas pela jovem comunidade LGBT. Diante desses resultados, os esforços de comunicação do jornal *Lampião da Esquina* me pareceram coisa de formiguinha.

De resto, a população LGBT continuou celebrando com ações festivas de massa, muito além dos espaços tradicionais, entre raves, festas temáticas nas ruas e baladas-surpresa convocadas em flash mob. Direto de Salvador, veio para a periferia de São Paulo, onde virou febre, a famosa festa Batekoo, que juntava todo o alfabeto LGBT de maioria pobre e negra, em bailes de ferveção frenética.²⁴ No Carnaval, celebração tradicionalmente guei, cresceu o número de blocos explicitamente LGBTs. No Rio de Janeiro, onde todos os eventos carnavalescos são invadidos pelas letrinhas do alfabeto e outras mais, continuaram as agremiações tradicionais como a Banda de Ipanema. Paralelamente, apareceram os blocos Sereias da Guanabara, Toco-Xona e o Bloco das Poderosas, comandado por Anitta, em 2018. Em Salvador, circularam o Blow Out, com Claudia Leite puxando o trio elétrico, e também O Vale, com Aline Rosa. No Recife, os mais variados grupos carnavalescos, troças e maracatus tornaram-se cada vez mais invadidos pelas monas. Continuaram em atividade os tradicionais Baile dos Artistas e Baile do Céu, além dos desfilantes e brincantes no popularíssimo Quengas do Vasco, Virgens do Bairro Novo e Catraias de Itamaracá, entre outras. A Banda do Fuxico, em São Paulo, apresentou-se com seu Batalhão das Drags, sob o tema-homenagem de 2018 “Viva Vera Verão”. Paulista também foi o

delicioso bloco das Minhoqueens, liderado pela drag Mama Darling. E a Associação da Parada LGBT botou na rua o seu Bloco da Diversidade, comandado pela drag queen Tchaka. Até mesmo o Museu da Diversidade de São Paulo saiu com seu bloco em 2018, maliciosamente chamado Será que É? — em referência a uma antiga e provocativa marchinha de Carnaval.

Curiosa tem sido a eclosão e ascensão de novos ídolos LGBT, que podem ser mais antigos, como Jean Wyllys e Daniela Mercury, ou surgir da noite para o dia nos reality shows, como a atriz e cantora lésbica Ellen Oléria, que foi revelada ao vencer *The Voice Brasil*, em 2012. Também irrompeu como grande estardalhaço nacional a cantora drag Pabllo Vittar, entre outras tantas sensações, muitas vezes apenas locais. Um episódio curioso e pouco conhecido foi o de Gabriel “Kami” Bohm, jovem campeão profissional gamer da *League of Legends* (LoL), que decidiu sair do armário publicamente. Comunicou o fato ao seu imenso fã-clube, no Brasil e no exterior, que o acolheu muito bem.²⁵ Na área de esportes, uma das maiores sensações foi a judoca e sargento da Marinha Rafaela Silva, primeira brasileira a ganhar um campeonato internacional em 2013 e se tornar campeã olímpica em 2016. De origem humilde, Rafaela surpreendeu ao tornar pública sua relação com uma ex-judoca, inclusive se deixando fotografar em clima amoroso com a namorada.

Atropelada pela voragem das novas mídias, a cena pornô aposentou de forma quase absoluta as revistas físicas, assim como os filmes de sexo explícito em formatos de vídeos e DVDs, tornados quase obsoletos. A produção pornográfica migrou em peso para a internet, onde tanto blogs quanto sites de pornografia passaram a suprir fartamente a demanda para os mais diversos gostos, mesmo aqueles que pareceriam bizarros. O mesmo ocorreu com saunas, cinemas e locais de pegação, com público cada vez mais reduzido pela oferta ampla dos aplicativos de paquera. Também os guias LGBT, que costumavam circular pelas casas noturnas, foram substituídos por uma grande quantidade de sites com informações exaustivas de atividades, nem sempre de boa qualidade profissional. Ao contrário, ficou famoso por seu profissionalismo e assertividade o Blogay, no site UOL. Ali o jornalista guei Vitor Angelo, seu editor, publicava notícias atualizadas, entrevistas e

textos instigantes sobre o universo LGBT, com o diferencial de manter um nível maduro, inteligente e polêmico, sem perder sua irreverência única, que atraía um público significativo. No seu tempo, Vitor Angelo teve grande inserção na luta pelos direitos LGBT, acirrando e enriquecendo o debate dentro da comunidade de diferentes formas. Sua contribuição não foi menos importante ao publicar, em coautoria, um glossário consistente e quase pioneiro do linguajar usado no mundo e no submundo LGBT, que em seus 1300 verbetes incluía também os termos do pajubá das travestis. Sua atitude de provocação queer já ficava explícita no título: *Aurélia: A dicionária da língua afiada*, e no nome *fake* dos autores: Angelo Vip e Fred Libi.²⁶

Nas mídias tradicionais de várias partes do país, continuaram a existir muitos programas de televisão e rádio voltados para o público LGBT. Tornou-se famoso, por seu alcance nacional, o talk show *Estação Plural*, da TV Brasil, conduzido por um guei, uma lésbica e uma transexual, que realizavam entrevistas antenadas, num estilo assumidamente desmunhecado e queer.

Na cena LGBT urbana, ao menos dois fenômenos se destacaram. Um deles se refere ao aumento da visibilidade lésbica, especialmente nas novas gerações. Para quem mora no centro de uma grande cidade, como no meu caso, impressionam vivamente a naturalidade e arrojo com que as garotas lésbicas se vestem e se comportam. Criam figurinos pouco usuais para o modelo normativo feminino, às vezes exacerbando a postura masculina, e até mesmo curtindo a beleza dos seus corpos distantes do padrão. Quando as vejo, sozinhas ou em grupos, sobretudo em festas públicas ou nos fins de semana, minha sensação é de que a performatividade trans chegou definitivamente até elas. A sensação é ainda mais atrevida (e me faz sorrir de encantamento) nas demonstrações públicas de carinho e tesão entre elas, nas estações de metrô ou na rua. E isso já vem ocorrendo há anos a fio. Anos atrás, lembro de duas garotas, não mais de quinze anos, atracadas em boca a boca, à vista de quem quisesse olhar, na rodoviária de uma cidade do interior paulista. Se ainda estivesse viva, Vange Leonel ficaria eufórica, lembrando dos tempos mais solitários em que escrevia seus livros inflamados. Desde as crônicas de *Lésbicas* (1999), seguidas por *Grrrls: Garotas iradas* (2001), até o romance *Balada para as meninas perdidas* (2003), ela já explicitava, profeticamente,

como garotas podiam ser sapecas e donas de si sem precisar pedir licença a ninguém. A história lesbiana faria justiça se apresentasse um dueto hard entre Vange e Laura Finocchiaro, outra pioneira do ativismo lésbico, para embalar os amassos e amores dessas novas *grrrls*.

O outro fenômeno notável foi o desdobramento da cena *bear*, observável em qualquer fervero guei. O crescimento da consciência e da estética plus size/pelos se refletiu no aumento da comunidade dos ursos no Brasil. As novas referências eróticas sobre o corpo masculino significaram, indiscutivelmente, uma importante aquisição dentro do segmento guei, ao quebrar a hegemonia de padrões estritos, como aquele baseado na fórmula juventude/músculo/depilação. Além das novas e fervidas festas como a Ursound, em São Paulo, também entraram em cena produções de cinema, programas na internet, revistas digitais e blogs, assim como uma nova pornografia ursina. O problema será se o rótulo *bear* apenas substituir outras rotulações reducionistas, criando um novo tipo de ditadura estética, com seus *daddies*, *cubs* e multidões de *chasers* em busca do urso perdido.

A religiosidade foi outro espaço de conquista e embate, em pleno terreno tradicionalmente preconceituoso e homofóbico. Ao mesmo tempo que surgiram várias igrejas evangélicas inclusivas, padres católicos tentaram incentivar uma pastoral de acolhimento LGBT. Foi o caso do padre James Alisson, inglês formado num seminário de Belo Horizonte e expurgado de sua ordem religiosa por se assumir homossexual. Tentando criar uma Ação Pastoral da Diversidade, abordava os grupos de michês do centro de São Paulo e os recebia em casa, inclusive no Natal. Celebrava missas em seu próprio apartamento para um grupo de católicos LGBT, muitos não assumidos. Intelectual solicitado como palestrante em vários países, James publicou mais de um livro abordando de modo positivo a relação entre homossexualidade e fé católica, em clara oposição às diretrizes do papa Bento XVI.²⁷ Eu frequentei sua casa até 2010, quando o perdi de vista, até saber que tinha deixado o Brasil, depois que a Arquidiocese de São Paulo abriu um processo contra ele por exercício irregular do ministério sacerdotal.²⁸ Também conhecido por sua atuação favorável a uma pastoral com homossexuais, temos o padre jesuíta Luís Corrêa Lima, que atuava no Rio de Janeiro. Mesmo nunca se afirmando

homossexual, sofreu pesadas críticas da hierarquia católica, inclusive por defender uniões homoafetivas e apoiar a implantação de orientação sexual nas escolas, naquilo que pejorativamente foi chamado de “kit gay”.²⁹ Outro sacerdote voltado a uma pastoral com pessoas LGBT, o padre José Trasferetti, filósofo e teólogo sediado em Campinas (SP), se dizia abertamente favorável a uma “cidadania homossexual”, mas sem jamais atropelar a ortodoxia católica. Escreveu um livro pioneiro sobre a relação entre homossexualidade e ética cristã.³⁰ Bem mais complicado foi o rumoroso caso do padre Roberto Francisco Daniel, conhecido como padre Beto, que discordava abertamente das diretrizes da Igreja católica em relação à homossexualidade e confrontou o bispo da diocese de Bauru (SP), onde exercia o sacerdócio. Foi excomungado por Roma em 2013, e criou em seguida uma nova igreja fora da ortodoxia católica, chamada Humanidade Livre, dizendo-se contra todas as formas de dogmatismo.³¹

A novidade mais curiosa, no entanto, ocorreu com representantes de etnias indígenas que iniciaram uma discussão sobre homossexualidade e homofobia em sua população, frequentemente evangelizada no preconceito e na culpa cristã ocidental. Em 2017, na quinta edição do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (Enei), ocorrido em Salvador, um grupo de jovens lideranças lançou a questão. Entre as pautas tradicionais dos grupos indígenas — como meio ambiente e demarcação de terras —, organizou-se um minicurso sobre o tema da homofobia. Segundo a jovem Marta Tipuici, da etnia Manoki, formada em ciências sociais, essa pauta nunca tinha sido incluída nos debates, apesar da inegável existência de índios homossexuais em seus territórios. Conforme suas palavras: “Nós temos lideranças jovens no movimento nacional, no movimento estadual, que são LGBTs e que não falam do assunto. Têm medo, né? [...] É um tabu no movimento indígena”. Erisvan Bone, indígena Guajajara do Maranhão e jornalista formado, acrescentava um outro dado a essa evidência: “Na minha aldeia, quando tem rituais do nosso povo, quem anima mais são os LGBTs. São eles que cantam, que dançam, eles vêm de saia, vêm montados, animam a noite toda... Então hoje os caciques mandam buscar esses indígenas que dançam, [...] que sabem animar”. Para levar essa discussão dentro das terras indígenas, as lideranças assumidas

como LGBT criaram um grupo no Facebook, em que Marta Tipuici aparecia sorridente em foto com as cores do arco-íris. Obviamente, existirão antigos entraves no debate, pois a divisão estrita entre héteros e homossexuais é um conceito estranho às culturas indígenas. Mas, no processo assimilatório dessas culturas, já não se pode negar a existência de perseguições e preconceitos testemunhados pelas jovens lideranças do incipiente movimento LGBT indígena. Conforme palavras do antropólogo Diógenes Cariaga, “mais do que uma moralidade heteronormativa, a primeira forma de normatização desses corpos indígenas foi colocar roupa, introjetar uma noção de pudor, de vergonha”.³²

Na mesma discussão dos jovens indígenas LGBT, foi mencionado o martírio de um índio Tupinambá, conhecido como Tibira, em São Luís do Maranhão, no ano de 1613. Num opúsculo em celebração ao IV Centenário da sua execução, os autores Luiz Mott e Ayrton Ferreira chamaram o índio sodomita de São Tibira, indicando que se tratou do primeiro crime homofóbico documentado no Brasil.³³ Chamado de “índio bruto, mais cavalo do que um homem”, o Tupinambá sodomita foi caçado e amarrado à boca de um canhão, cujo tiro o estraçalhou, no forte de São Luís, sob os auspícios do missionário francês Yves d’Évreux, que pretextou a necessidade de “purificar a terra das suas maldades”. Num livro sobre sua viagem ao Brasil, publicado à época na Europa, o frade descreveu com crueza como “imediatamente a bala dividiu o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca foi encontrada”. Antes de morrer, Tibira foi batizado, e suas últimas palavras ficaram assim relatadas: “Não tenho mais medo de Jeropari [diabo], pois sou filho de Deus. [...] Dai-me um pouco de petum [cigarro], para que eu morra alegremente, com voz e sem medo”. O frade D’Évreux saudou seu assassinato em tom de regozijo cristão e colonizador: “Quem poderá, digo eu, crer que tal indivíduo, por determinação da Divina Providência, fosse escolhido para o Reino do Céu, e tirado desses abismos infernais, para receber (na hora da morte, bem merecida por suas torpezas) o sagrado batismo, que o lava de todas as máculas, e lhe proporciona fácil e franca entrada no Paraíso?”.³⁴

Como se pode notar, vem de longe a eloquência homofóbica cristã, herdada

pelos pastores fundamentalistas do século XXI. Num livro que contextualiza historicamente a colonização das sexualidades indígenas, o cientista social e antropólogo Estêvão R. Fernandes assim analisou a patologização homofóbica: “A colonização opera impondo [...] um conjunto de regras que busca reproduzir, nos corações e almas dos colonizados, as lógicas que movem a sociedade colonizadora. [...] Ao se impor às sociedades colonizadas esse arcabouço de práticas, cabe às justificativas morais e filosóficas fundamentar o esvaziamento desses povos de si mesmos. Trata-se de lhes ensinar como sua cultura é equivocada, seus afetos são errados, sua sociedade é atrasada e iletrada, sua religião não tem fé, sua cor é escura demais, seu amor é uma espécie de perversão e, enquanto se mantiverem sendo e parecendo com o que são e parecem, representarão um atraso no progresso humano, ou um lar apropriado para o capeta, ou uma subversão da ordem das coisas”.³⁵

Atestando a capacidade de deglutição da resistência dos oprimidos, a cordelista Salete Maria compôs uma história de cordel que resgata as agruras do índio Tibira e o saúda como o primeiro mártir guei do Brasil.³⁶ Em dezembro de 2016, São Luís do Maranhão homenageou aquele que passou a ser chamado de São Tibira com um monumento comemorativo em forma de lápide, no centro da cidade, próximo ao local da sua execução. A cerimônia de inauguração contou com a presença do antropólogo Luiz Mott e do secretário de Direitos Humanos do estado, que lembraram os termos do seu martírio.³⁷ O Tibira nunca foi canonizado, e provavelmente nem seria esse seu nome. Em certas tribos, tibira (ou tivira ou tibirô) era um apelido genérico para homens que se travestiam ou simplesmente transavam com outros homens da tribo.³⁸ Mais do que a confirmação de uma crença estrita, tanto o cordel quanto o monumento atestavam, através do processo antropofágico da cultura popular, a expansão de certa mitologia religiosa para territórios LGBT, o que se poderia considerar um perfeito ato de rebelião queer.

Resta lembrar o ditado guei americano da década de 1980, hoje um clássico e, mais do que nunca, pertinente: “*We are queer, we are here. Get used to it!*”. Numa tradução criativa, resultou: “Somos divergentes, somos

resistentes. Melhor irem se acostumando”.

52. Da fechação ativa ao ativismo queer

Sob pretexto de preservar valores tradicionais, o projeto dos grupos conservadores propõe destruir valores que lhes são inconvenientes. Destruir para preservar é uma “contradição em termos”. Aos setores oprimidos só resta aquilo que sabem fazer melhor: criar. Quanto mais os querem destruir, mais estarão elaborando novos valores, abrindo caminhos inusitados e inventando expressões estéticas. O ímpeto criativo pode ser claramente percebido em momentos de sobrevivência difícil e necessária. Pier Paolo Pasolini lembrava que, assim como os lampejos eróticos, a alegria e as amizades, também a arte e a poesia valem como resistência aos tempos sombrios do fascismo triunfante.¹ Mesmo com tropeços e mal-entendidos eventuais, as áreas LGBT têm vivido uma inquietação inédita no território das artes, em consonância com tendências estéticas contemporâneas, sobretudo disruptivas. Com a aquisição de novas linguagens e tecnologias, o elemento criativo nas artes entrou em diálogo com tendências internacionais de cunho queer e ativista, rompendo fronteiras e marcando espaço com sua radicalidade. A importância dessas manifestações criativas pôde ser medida, com exatidão cronométrica, pela reação alarmada dos setores religiosos conservadores e moralistas tentando cobrir as rachaduras em sua moral normatizadora. Nessas tentativas de obstruir obras consideradas transgressoras, os dois lados da luta ficaram estabelecidos com precisão. O

futuro vai dizer o que permaneceu por ser transgressor e o que de fato foi superado pelo mofo dos tempos, que é o termômetro da história.

Muita água rolou desde quando realizei o filme *Orgia ou o homem que deu cria*, em 1971. Fazendo eco ao ímpeto do tropicalismo, numa mistura de escracho chanchadesco, cafonice do teatro de revista e anseios caóticos da minha geração no cinema, criei a personagem de uma travesti negra que incorporava uma Carmen Miranda brega. Um dos muitos elementos transgressivos (para o período) era um penico cheio de frutas de plástico, preso à sua cabeça por um turbante. Paupérrima e elegantíssima, a nega Bright saía de salto alto, desmunhecando e declamando poemas de Oswald de Andrade pelos descaminhos do Brasil sob a ditadura de 1964. O resultado foi a determinação censória de que eu fizera uma obra “inconveniente em quase toda sua totalidade [...], com cenas e diálogos atentatórios à moral pública”.² Apesar de os efeitos autoritários terem solapado minha carreira no cinema, hoje me é até divertida a sensação de que assustei tanto a direita militarista quanto a esquerda pudica. A primeira interditou o filme por mais de dez anos, indignada com meus desvios à norma moral, a segunda se calou talvez por concordar, no íntimo, que uma obra tão extravagante e inútil merecia mesmo a lixeira dos militares ou, melhor ainda, da história.

O lixo da história fornece muitos exemplos de que a contraposição ao descarte é a reciclagem do passado. Talvez esteja aí o próprio sentido da história. Quase tudo o que conhecemos do passado LGBT no Brasil resulta de décadas de gente que se dedicou anonimamente a coletar elementos das culturas desviantes da heteronormatividade — para além dos estudos mais conhecidos, sejam ou não acadêmicos. Emblemática de uma resistência criativa e silenciosa é a trajetória do crítico carioca João Carlos Rodrigues, que desenvolveu pesquisas e apontou descobertas instigantes em torno do imaginário homoerótico. Além de ter biografado João do Rio e tirado sua obra do esquecimento, lançou CDs com canções de Johnny Alf, injustamente subestimado como grande cantor e compositor de homoerotismo finíssimo. Realizou também a série em vídeo *Cantoras do rádio*, abordando ícones antigos do imaginário homossexual brasileiro, como Emilinha Borba e Isaura Garcia, entre outras.

Não há no cinema brasileiro uma grande tradição de abordar temas eróticos desviantes. Em capítulos anteriores deste livro, já se viu a existência de algumas pérolas. Devem-se acrescentar raras exceções também na área do cinema documental. Ao fazer uma dura abordagem da homofobia disseminada na população, *Temporada de caça*, filmado em 1988 por Rita Moreira, teve um impacto mobilizador, tal como os vários outros documentários políticos realizados por ela.³ Desde lá, muita coisa aconteceu na área documental sobre pautas LGBT, inclusive na televisão. As novas tecnologias digitais baratearam e facilitaram a realização de uma grande quantidade de documentários, resgatando a história do ativismo, da cultura e da cena guei do passado. Multiplicaram-se também o número e a qualidade de filmes abordando situações da vida guei contemporânea e de questões relacionadas à homofobia. Várias obras trataram do casamento homoafetivo, como *Vestidas de noiva*, de 2015, documentário dirigido por Fabia Fuzeti e Gabi Torrezani. Outras vieram abordando a história do movimento pelos direitos LGBT, como *Lampião da Esquina*, de Livia Perez, feito em 2016, que resgata o primeiro jornal criado para e por homossexuais no Brasil. Ou documentaram a vida de estrelas LGBT, como *Cássia Eller*, dirigido com rigor e precisão por Paulo Henrique Fontenelle, em 2015. O já mencionado documentário *Dzi Croquettes* conseguiu revelar as várias facetas desse revolucionário grupo de dançarinos da década de 1970. Captou, sob a camada do escracho, seu profissionalismo em que tudo funcionava à perfeição. Podem se conferir aí suas tresloucadas indumentárias andróginas, sem limites entre o cafona, o andrajo e a graça. Em captações inéditas para o público brasileiro, o filme revela suas coreografias em momentos geniais. Seja uma dança de Oxumaré entre dois homens, com um clima homoerótico beirando o místico, seja a inesquecível imitação de uma Carmen Miranda ostentando pelos no sovaco enquanto canta, cena que certamente revela a mais deliciosa poética da desmunhecação.

Uma grande estreia ocorreu em 2012, com o filme *Olho nu*, de Joel Pizzini, inspirado documentário sobre a vida artística e o cotidiano de Ney Matogrosso. Em 2013, Hanna Korish realizou *Cassandra Rios: A Safo de Perdizes*, um retrato revelador da pioneira escritora lésbica. Em 2017, o tema

dos direitos foi abordado no documentário *Meu corpo é político*, de Alice Riff, mostrando quatro pessoas LGBT que comentam suas vidas, suas dificuldades e seus relacionamentos. Apareceu até mesmo uma série especial abrangendo filmes brasileiros de temática LGBT: Cinema Diversidade, de Lufe Steffen, com dez documentários de média-metragem apresentados no canal Prime Box Brazil, em 2018.

Não se pode esquecer o grande número de curtas-metragens ficcionais tradicionalmente apresentados no Festival Mix Brasil de Cultura da Diversidade, que tem tido uma importância extraordinária. Levado para várias cidades brasileiras, em mais de duas décadas de existência, o Mix Brasil continuou apresentando abordagens cinematográficas nacionais e internacionais que vasculhavam as mais diversas situações das vidas LGBT. Além de revelar autores e autoras, trouxe para o Brasil filmes de difícil acesso, mostras de diretores essenciais e convidou figuras exponenciais do cinema LGBT e queer de várias partes do mundo. Mais importante do que tudo, as sessões do Mix Brasil têm sido disputadíssimas por uma população ávida por dialogar com as representações do seu desejo e tomar parte nas diversas atividades paralelas, inclusive aquelas cheias de humor maldito, como o Show do Gongo. Pode-se dizer que o Mix Brasil formou mais de uma geração de cinéfilos que beberam nos filmes parte substancial da sua consciência crítica sobre a sociedade heteronormativa. Cresceu muito o número de filmes documentários ou ficcionais que vieram abordando a temática transgênera no Brasil, desde o pioneiro *Quanto dura o amor?*, de 2009, longa-metragem de ficção dirigido por Roberto Moreira, com roteiro de Anna Muylaert. Na época, foi dado pouquíssimo destaque à presença da atriz transexual Maria Clara Spinelli numa personagem igualmente transexual, que lhe rendeu mais de um prêmio de melhor atriz, no Brasil e no exterior. O pioneirismo não era pouca coisa. Filmes como *República dos assassinos* e mesmo *Carandiru* preferiram utilizar atores profissionais travestidos para papéis transexuais. Cláudia Wonder, que conhecia o diretor Hector Babenco, reclamou de lhe ter sido dado um papel secundário, ao invés da travesti protagonista, que foi interpretada por Rodrigo Santoro, em *Carandiru*. Como consolo, La Wonder se tornou tema do documentário *Meu*

amigo Cláudia (2009), dirigido por Dácio Pinheiro, que ofereceu um panorama íntimo e ao mesmo tempo caloroso da sua vida. Merece destaque também o filme *Castanha*, de Davi Pretto, realizado em 2014 — meio ficção, meio documentário — a partir da vida da delirante personagem Castanha, que o transformista João Carlos Castanha, interpretando a si próprio, criou ao se apresentar por mais de trinta anos em clubes gueis de Porto Alegre. Outros filmes pioneiros no tema transgênero foram *Princesa* (2001), de Henrique Goldman, e *Elvis & Madona* (2010), de Marcelo Laffitte, ambos em chave ficcional.

À medida que o país passou a debater mais seriamente questões de identidade de gênero, a temática transgênera também compareceu em grande quantidade de filmes. Além do já mencionado *Laerte-se*, o documentário *De gravata e unha vermelha*, feito em 2015 por Miriam Chnaiderman, marcou um ponto importante no debate, assim como *Trans*, de Renata Baldi, produzido pela Globo, em 2016. Várias personagens de gênero ambíguo foram lembradas e celebradas no documentário *Divinas divas*, realizado em 2016 por Leandra Leal. Multipremiado, em reconhecimento à sua qualidade poética, o filme aborda o dia a dia na velhice de figuras icônicas como Rogéria, Jane di Castro, Divina Valeria, Brigitte de Búzios, Eloína dos Leopardos, Camille K, Fujika de Holliday e Marquesa — geração de artistas outrora famosas no circuito do teatro musical carioca. Outras dessas personagens — algumas já falecidas — também podem ser vistas num delicioso documentário de Lufe Steffen, *São Paulo em hi-fi*, lançado em 2013, que mostra a ebulição da vida noturna guei na São Paulo dos anos 1960 a 1980. Tornada musa do grupo teatral Os Satyros, a cubana Phedra de Córdoba saiu do anonimato ao se integrar à trupe já em sua velhice, e se renovou. Foi figura de destaque como o mordomo na famosa versão teatral de *A filosofia na alcova*, que estreou em 2003, voltando seguidamente ao cartaz. Em 2016, a peça foi tornada filme pelo mesmo grupo, com direção de Ivam Cabral e Rodolfo García Vázquez.

Na categoria das realizações mornas e decepcionantes, o filme *Cazuza: O tempo não para*, de 2009, desperdiçou a história dessa lenda da iconoclastia homoerótica na música popular. Acusada pela crítica de ser uma biografia em

“versão higiênica”, essa obra de viés comercial escondeu ou distorceu dados cruciais da vida do cantor. Já *Flores raras*, feito em 2013 por Bruno Barreto, tematizou de modo pouco inspirado a relação amorosa entre Elizabeth Bishop e Lota de Macedo Soares, com saltos flagrantes no roteiro. Salva-se a interpretação impecável de Glória Pires, compondo uma Lota ao mesmo tempo amorosa e bruta.

Em 2001, o diretor Karim Aïnouz inaugurou uma nova safra de jovens diretores, quando estreou como grande revelação em *Madame Satã*. Filme de deliciosa força poética, narra um período crucial na vida do icônico personagem da vida guei carioca, quando decidiu ser de fato a Madame Satã com que sonhava. O personagem foi interpretado magnificamente por Lázaro Ramos, que teve sua carreira de ator catapultada a partir daí. Já na onda benfazeja do novo cinema pernambucano, *Amarelo manga*, de Cláudio de Assis, lançado em 2002, trouxe à tona o talento do roteirista Hilton Lacerda e, mais uma vez, a presença fascinante de Matheus Nachtergaele, agora no papel de uma “bicha maldita”. Em 2009, foi a vez de um filme banhado em sutileza poética rara no cinema brasileiro: *Os famosos e os duendes da morte*, estreia de Esmir Filho na direção. Situado numa cidadezinha erma e entediante do interior gaúcho, aborda a solidão de um adolescente que se conecta com o mundo exterior pela internet, até descobrir que ali ao seu lado está a grande descoberta, através de um imprevisto envolvimento homossexual. Filme para não esquecer.

Também abordando o tema da adolescência, mas desta vez numa grande cidade, *Hoje eu quero voltar sozinho*, filme de 2014, dirigido por Daniel Ribeiro, trouxe uma visão um pouco adocicada da relação entre dois colegas de escola, um deles deficiente visual. Talvez esse viés tenha incentivado o grande sucesso de público que o filme se tornou. *As melhores coisas do mundo*, de Laís Bodansky, realizado em 2010, também tematizou o universo adolescente numa metrópole. Sem condescendência e com precisão poética, sua abordagem concentrou-se no olhar do jovem protagonista após seu pai se separar da mãe para iniciar uma relação amorosa com outro homem, bem mais jovem. Igualmente centrado no espaço urbano, *Corpo elétrico*, de Marcelo Caetano, lançado em 2017, fez uma abordagem nada convencional

do mundo guei proletarizado e sem neuras. As presenças flamejantes da travesti Márcia Pantera e da funkeira transexual Linn da Quebrada acrescentaram ingredientes de impacto ao clima de camaradagem quase artificial dentro de uma fábrica de confecção de roupas no Bom Retiro paulistano. Mas o grande filme de referências transgressivas foi *Tatuagem*, realizado por Hilton Lacerda em 2013. Nessa obra, que também se inspira no iconoclastico grupo recifense Vivencial Diversiones, encontra-se aquilo que se poderia chamar de autêntica abordagem queer, ao celebrar a liberdade de ser. Numa trupe de teatro à margem de tudo, as sexualidades também se exprimem fora da linha. O bando integra ambiguidades de todos os tons, numa mistura de sempre-bichas, às-vezes-bichas, mulheres-bichas e um soldadinho ingênuo até certo ponto. Estão postos ingredientes de sobra para moldar a transgressão como estilo de vida. Numa cena inesquecível, traseiros nus no palco voltados para o público saracoteiam numa celebração despudorada, ao som da Polka do Cu, cantada com graça ferina pelo talentoso Irandhir Santos.⁴ Se para moralistas se trata de um filme imoral, de um ponto de vista queer *Tatuagem* pode ser considerado um cinema de resistência.

Em 2018, no Festival Internacional de Cinema de Berlim, ocorreram duas boas notícias. O filme *Tinta bruta*, de Filipe Matzembacher e Marcio Reolon, recebeu o prêmio da Confederação Internacional de Cinema de Arte e Ensaio (Cicae), assim como o troféu Teddy para melhor ficção de temática LGBT. Narra as peripécias de um jovem que ganha a vida em performances eróticas na internet.⁵ Também levou o troféu Teddy de melhor documentário o filme *Bixa travesty*, de Claudia Priscilla e Kiko Goifman, que acompanha as atividades e atuações de Linn da Quebrada, com forte sentido político.⁶ Se não é uma prova incontestável, certamente temos aí um sinal alvissareiro do amadurecimento do cinema brasileiro de temática LGBT.

Evoluindo de acordo com as brechas permitidas pelas medições de audiência, os folhetins televisivos foram se mostrando crescentemente interessados no universo LGBT. De início, a partir de um olhar folclórico que apenas espreitava à distância, as telenovelas passaram a escrutinar a vida dessa parcela da população, nos mais diferentes horários de emissão. Declarados ou não, autores/as homossexuais dos folhetins abordavam

situações que em certa medida já lhes eram familiares. Como revelou a jornalista e pesquisadora Fernanda Nascimento, em dissertação de mestrado na PUC-RS, personagens LGBT foram muito mais presentes do que se poderia imaginar no setor de folhetins televisivos.⁷ Desde os tempos da novela da Globo *Assim na terra como no céu*, de 1970, quando apareceu o primeiro guei, a presença de personagens homossexuais nas tramas passou a crescer ano a ano. Com a dose certa em explorar o voyeurismo e a sensação, esses personagens incentivaram o crescimento da audiência — o que influenciou também o interesse nas demais emissoras. É verdade que a desaprovação do público mais conservador muitas vezes criou obstáculos intransponíveis, como a eliminação física do casal de lésbicas em *Torre de Babel*, de 1998. De lá para cá, o debate oscilou da tibieza até a fervura. A assessoria de imprensa das emissoras explorou devidamente a expectativa criada no vai e vem novelesco do “beijo gay”, vislumbrado, prometido e adiado de ano para ano, especialmente na Rede Globo. Em 2014, em *Amor à vida*, de Walcyr Carrasco, finalmente aconteceu o beijo, que durou nove segundos e provocou atropelo nas redes sociais, com a hashtag *#BeijaFelixeNiko* sendo mencionada mais de 25 mil vezes ao longo do dia no Twitter.⁸ Mesmo provocando reprovação de uma parcela dos espectadores, o beijo entre duas mulheres idosas como Fernanda Montenegro e Nathalia Timberg, na novela *Babilônia*, de 2015, marcou uma guinada quanto à visibilidade da população LGBT e a intensificação do debate sobre seu modo de vida.⁹

Em 2017, a temática mais árdua da transexualidade bateu em cheio no folhetim televisivo da Globo, em horário de maior audiência da TV brasileira. A novela *A força do querer*, de Gloria Perez, provocou sensação ao inserir uma personagem transexual feminina. A audácia de mostrar o processo de transgenerização de uma mulher para homem suscitou intenso debate e atingiu diferentes estratos da população brasileira. O nível da repercussão pôde ser medido quando o prêmio Revelação de Atriz de 2017, entregue no programa popular *Domingão do Faustão*, foi para Caroline Duarte, a intérprete de Ivana/Ivan, o personagem trans-homem da telenovela. Celebrando o sucesso, Carol Duarte não titubeou ao dedicar à sua namorada o trabalho no folhetim, fazendo-lhe uma declaração pública de amor: “Tem

tanto de você nisso tudo que você nem faz ideia. Você é o amor da minha vida!”.¹⁰

Ao contrário do cinema e, até certo ponto da TV, o teatro foi tradicionalmente pródigo na escrutinação do universo LGBT. Novas dramaturgias lançaram olhares de contundência sobre a ebulição das populações desviantes da heteronormatividade. Para se ter uma ideia, na semana da 21ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo (2017), havia em cartaz na cidade dezenove peças de temática homoerótica e transgênera, inclusive para o público infantojuvenil.¹¹ Como ressaltou o crítico Sérgio Salvia Coelho anos antes, passava-se de uma etapa de afirmação dentro do gueto para um amplo debate na sociedade, uma vez superado o modismo do rótulo *gay play*.¹² O crítico se referia justamente a peças baseadas em textos de Caio Fernando Abreu, que ganharam maturidade a partir da riqueza poética das obras literárias originais, como foi o caso do grande sucesso *Dama da noite*, monólogo encenado incontáveis vezes, em todo o país. Também se baseou em Caio F. o denso monólogo *Réquiem para um rapaz triste*, dirigido e interpretado por Rodolfo Lima, que em 2009 encenou outra adaptação famosa: *Bicha oca*, a partir dos contos homoeróticos do escritor Marcelino Freire, tendo merecido alguns prêmios e temporadas em várias cidades do país. Foram adaptados textos do mesmo autor para a peça *Angu de sangue*, com encenação dirigida por Marcondes Lima e produzida pelo ator pernambucano André Brasileiro, em 2004. O universo literário ainda seria escrutinado em *Quasi*, de Albano Martin Ribeiro, peça encenada em 2005. Delicada viagem teatral através da correspondência entre Mário de Andrade e Anita Malfatti, a obra captava com apuro a ambiguidade afetiva do nosso modernista mor e a amizade quase paixão que a pintora pioneira do modernismo nutria por ele.

Seria impossível (e deslocado) listar aqui, enciclopedicamente, tantas obras. Mas a lembrança de algumas referências poderá evidenciar a vitalidade teatral nesse campo. Talvez a grande largada tenha ocorrido em 1995, com a peça *O Livro de Jó*, de Luís Alberto Abreu, dirigida por Antônio Araujo, e que já comentei neste livro. Das peças e autores já clássicos, marcou época a reencenação, em 2003, do antiépico homoerótico de José Vicente, *O assalto*.

A direção precisa de Marcelo Drummond se somou à densa interpretação de Haroldo Ferreira e Fransérgio Araújo, todos forjados na experiência criativa do Teatro Oficina.

Em 2017, o consagrado teatrólogo e diretor João das Neves trouxe de Belo Horizonte, em direção compartilhada com Rodrigo Jerônimo, o musical *Madame Satã*, majoritariamente interpretado por atores negros, que se revezavam no papel principal. Outros autores consagrados abordaram com sensibilidade a temática homossexual, como foi o caso de Sérgio Roveri, em pelo menos duas peças: *Horário de visita*, de 2003, que analisava o preconceito em família, e *O encontro das águas*, de 2004, que usava de grande lirismo para falar de dores de amor e afetos generosos entre dois desconhecidos, em cima de uma ponte. Em 2004, entrou em cartaz uma das mais tocantes peças sobre o choque de gerações LGBT: *Galeria Metrôpole*, direção de Paulo Capovilla e texto de Mario Viana, que focava o encontro aparentemente fortuito de um tio e uma sobrinha, ambos homossexuais, durante a Parada LGBT, num espaço emblemático da vida guei paulistana na década de 1960.

É também memorável, pelo tratamento sensível dado a uma personagem transexual, a peça do dramaturgo cearense Marcos Barbosa, *Avental todo sujo de ovo*. Encenada em 2005, contava a história de Moacir, que desaparece de casa quando criança e volta já adulto, para reencontrar os velhos pais nordestinos, agora como a travesti Indienne Du Bois. Num viés pungente, envolvendo o exílio transexual e a aids, a peça *Luis Antonio-Gabriela*, de Nelson Baskerville, com a companhia Mungunzá, recebeu vários prêmios, inclusive o da Associação Paulista de Críticos de Arte (APCA) para Melhor Espetáculo de 2011. Talvez a mais espetacular tenha sido *BR-Trans*, peça de 2015, dirigida e interpretada com talento pelo ator cearense Silvero Pereira. Multipremiada e aplaudida em todo o país, abordava com sensibilidade e senso de humor questões cotidianas que permeiam o universo transexual. Faz-se necessário lembrar também a celeuma em torno da peça *O Evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu*, cuja encenação recebeu muitos elogios e, além da polêmica gerada, acabou por levantar uma questão colateral: a presença de transexuais nos palcos. Em 2018, a peça *Gisberta* sofreu

protestos presenciais na encenação em Belo Horizonte e foi severamente criticada em manifesto de grupos ativistas por utilizar um ator no papel de uma transexual feminina.¹³

No Recife, Antonio Cadengue continuou privilegiando uma abordagem transgressora, sob a ótica da ambiguidade. Em 2016 encenou *Puro lixo, o espetáculo mais vibrante da cidade*, de Luís Augusto Reis, que fazia uma homenagem escrachada ao escracho do icônico Vivencial Diversiones. Para tanto, resgataram-se a ambivalência e a iconoclastia tão típicas do grupo que virou a mesa da cultura pernambucana na sua época. A Companhia Teatro de Seraphim, da qual Cadengue é um dos fundadores, sempre se destacou por abordagens atrevidas na seara das sexualidades não normativas. Esse tema mereceu destaque no espetáculo *Anatomia do fauno*, criação coletiva de alunos de teatro da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), com um olhar crítico e quase apocalítico sobre a moderna geração LGBT. Uma das peças mais transgressivas e polêmicas de 2015, abordava com altas doses de adrenalina o consumismo sexual guei e seus amores abortados, em orgias cuja ferocidade lembrava uma temporada no inferno.

O grupo teatral Os Satyros se destacou, em São Paulo, por um ativismo contumaz e de grande qualidade artística na abordagem da temática LGBT, quase sempre com a dobradinha Rodolfo García Vázquez na direção e textos de Ivam Cabral. Marcou pioneirismo em peças sobre transgeneridade a partir de *Transex*, que em 2003 não só abordava a questão da prostituição e da solidão das travestis como deu protagonismo a várias atrizes transexuais, entre elas a icônica Phedra de Córdoba. Ademais, tratava-se do primeiro texto da dramaturgia brasileira a ter como protagonista um personagem trans masculino. *Hipóteses para o amor e a verdade*, peça de 2009, apresentou um elenco de atores e atrizes majoritariamente trans, sendo adaptada para o cinema em 2014. Ainda mais fundo foi *Cabaret Stravaganza*, peça de 2010, ao promover em cena um crowdfunding para cirurgia de redesignação sexual do ator trans Leo Moreira Sá, que ao final da temporada realizou sua cirurgia de mastectomia.

Não se pode esquecer o pioneirismo da cantora e ativista lésbica Vange

Leonel, que também abordou no palco o amor entre mulheres. Em 2000, estreou sua peça *As sereias da Rive Gauche*, com direção de Regina Galdino, sobre o círculo de artistas lésbicas da Paris dos anos 1920, que incluía escritoras famosas como Radclyffe Hall e Djuna Barnes. O universo lésbico teve abordagem marcante em *Um porto para Elizabeth*, monólogo de Marta Góes encenado por José Possi Neto, a partir de 2001, que circulou com grande sucesso por várias cidades do país, com Regina Braga no papel de Elizabeth Bishop. O texto esquadrihava o estranhamento da poeta americana no Brasil, seu alcoolismo quase suicida e a contraparte amorosa de sua relação, nem sempre tranquila, com Lota Macedo Soares. Também em 2001, a veterana e premiada dramaturga Leilah Assumpção estreou *Intimidade indecente*, com direção de Regina Galdino. Tendo a notável atriz Irene Ravache como protagonista, a peça abordava a separação de um casal heterossexual, que continuava se encontrando eventualmente, enquanto a esposa Roberta redescobria a sexualidade numa relação amorosa com sua ex-terapeuta. Em 2014, marcou época o espetáculo *Cássia Eller, o musical*, com texto de Patrícia Andrade, que esquadrihou a vida da grande cantora lésbica e encantou a plateia com suas canções. O musical se tornou um fenômeno de público, chegando a percorrer várias capitais do país. Em 2017, um projeto ousado veio à cena: *L, o musical*, comédia com foco no amor entre mulheres e uma estrutura costurada por canções ligadas ao amor lesbiano, de cantoras conhecidas como Simone, Adriana Calcanhotto, Cássia Eller, Zélia Duncan e Maria Bethânia, algumas assumidamente lésbicas. À frente do elenco, duas mulheres singulares, a poeta Elisa Lucinda e a cantora Ellen Oléria, conduziam a narrativa centrada na história de seis mulheres lésbicas. Para completar o elenco totalmente feminino, a trilha sonora era interpretada no palco por quatro musicistas mulheres.

O viés lésbico esteve presente, de maneira peculiar, também na peça *Agreste*, do pernambucano Newton Moreno, com magnífica encenação de Márcio Aurélio, que imprimiu uma estrutura radiofônica a um texto solidamente poético e quase anticênico. O espetáculo narrava a história de um casal de lavradores no sertão nordestino e os eventos posteriores à descoberta de que o marido era, na verdade, uma mulher. Recebeu inúmeros prêmios em

2004 e consagração em festivais internacionais. Newton Moreno tinha estreado como dramaturgo em 2001, com a encenação de *Deus sabia de tudo e não fez nada*, abordagem de relações homossexuais num viés tragicômico. O dramaturgo causou impacto em 2002, com a peça *Dentro*, atrevida abordagem a partir do conceito de *body art*, que explorava o corpo masculino e atos eróticos extremos, como o *fist fucking* entre dois homens.

A música popular brasileira deve muito às suas cantoras lésbicas, assumidas ou não, desde a velha guarda — com destaque para a grande Aracy de Almeida. Depois vieram Angela Ro Ro, Marina Lima, Zélia Duncan, Adriana Calcanhotto, Sandra de Sá, Ana Carolina, Isabella Taviani, Maria Gadú e Mart'nália, com uma postura positiva perante sua homo ou bissexualidade. Daniela Mercury se tornou um caso emblemático, como se verá adiante, pelo impacto social do seu casamento com outra mulher.

Além da expressiva saída do armário de cantoras do *mainstream*, uma nova geração surpreendente emergiu na onda queer da ambiguidade de gênero. Praticantes do que se poderia chamar de “estilística desmunhecada” ou “estética viada”, muitas vezes sua inclinação deslavadamente trans fez deles/as fenômenos midiáticos, como no caso da cantora-homem Pabllo Vittar, um ícone performático. Jovens cantores/as, que também compunham suas músicas, eles-que-são-elas-que-são-eles começaram suas carreiras nas mais diferentes regiões do país. Vieram muitas vezes de quebradas remotas e pobres, outras vezes das periferias esquecidas das grandes cidades, e quase sempre de maioria negra, elementos que tornaram quase improváveis suas histórias de sucesso. Dando asas à ambiguidade, transitaram por gêneros musicais e ritmos diversificados, que borraram definições estritas, para assumir um caráter ativista e anti-homofóbico. Aí se destacaram nomes e grupos como Johnny Hooker, Rico Dalasam, Jaloo, Liniker e os Caramelows, Banda Uó (com destaque para a trans Candy Mel), As Bahias e a Cozinha Mineira, a trans MC Xuxu, a bissexual Karol Conká, a também trans Gloria Groove, Lineker (quase homônimo de Liniker), Ellen Oléria, MC Linn da Quebrada (outra trans) — lista não conclusiva, na qual se poderia incluir também Filipe Catto, cantor de diferenciado viés musical.

É justo dizer que, na música popular do início do século XXI, se chegou a

um notável projeto de superação. Do guei disfarçado e bem-comportado de antes, eclodiu o fenômeno que se poderia chamar de transguei ou trans-viada, levando em conta uma expressividade assumidamente afetada e performática. Sua peculiaridade nasceu de uma escolha pela desmunhecação como estilo de compor, cantar e se expressar. Esses/essas compositores/as e intérpretes surpreenderam por sua maturidade precoce, com um projeto de música de resistência, sem desprezar a possibilidade de inserção no mercado guei ou não, de farto consumo em festivais, shows, Carnavais e na produção fonográfica ou no YouTube. Da nova geração de cantores/as compositores/as ambíguos/as de gêneros oscilantes, Johnny Hooker é provavelmente aquele que chegou mais próximo de um estilo peculiar e inconfundível. Suas primeiras canções já buscavam uma tendência calculadamente melô, com interpretações exageradas que beiravam o escracho fechativo, sem nunca deixar de ser extremamente dançantes. As letras repetiam certa dor de cotovelo rasgada mas safada, até o ponto de parecerem mórbidas, quando não bregas — assumindo o padrão “coisa de bicha”. Com o tempo, Johnny Hooker veio burilando seu repertório, ao adicionar um elemento poético, mas sem receio de brandir a breguice até como forma de protesto. O resultado foi um estilo entre cafajeste e almodovariano, como se pode ver em seu grande sucesso “Flutua”, cantado com participação do outro ícone transguei, Liniker, em que se repete à exaustão: “Ninguém vai poder querer nos dizer como amar”. Vindo do Recife, Johnny Hooker descende diretamente do grupo Vivencial Diversiones, que desde a década de 1970 veio deixando pegadas profundas na cultura LGBT.

Muitas vezes de inspiração homoerótica, acredito que minha literatura e a de Caio Fernando Abreu exerceram o papel de lançar num terreno pouco fértil sementes que só começariam a germinar décadas depois. A obra de Caio F. apresenta textos antológicos, com uma abordagem temática e estilística única na produção literária brasileira. Ganhando ares de ídolo, ele conquistou um público fiel, não apenas entre homossexuais, que se multiplicou através da sua atividade como colunista de jornal. A verve irônico-melancólica da sua ficção adaptou-se magnificamente às crônicas instigantes, que às vezes beiravam certa desmunhecação de escracho

aristocrático, com perdão do aparente paradoxo. Sua crônica “Meu amigo Cláudia” reverenciou e deu fama à travesti Cláudia Wonder, já a partir da primeira frase: “Meu amigo Cláudia é uma das pessoas mais dignas que conheço”. Esse mote foi usado como título de um belo documentário sobre Cláudia Wonder, anos depois. Nas crônicas, Caio Fernando chegou a abordar de modo franco a doença dos preconceitos e sua doença, que o levou à morte por aids em 1996. Depois disso, tornou-se ícone com envergadura suficiente para alimentar blogs e fanpages, até o ponto de textos apócrifos com seu nome invadirem as redes sociais, o que certamente lhe provocaria boas risadas. Além de em inúmeros estudos acadêmicos, sua obra foi esquadrihada no teatro e no cinema. Em 2014, mereceu um documentário de longa-metragem de grande força poética: *Para sempre teu Caio F.*, de Candé Salles. Seu conto “Sargento Garcia” também deu origem ao curta homônimo de Tutti Gregianin, realizado em 2000, que ficou famoso pela abordagem pioneira de uma situação homoerótica de tom sádico nas fileiras do Exército. Não posso, sob pretexto de falsa modéstia, deixar de lembrar o meu caso literário. Longe do foco da mídia e com longa ausência nos catálogos editoriais, minha produção ficcional acabou eclipsada pela obra ensaística, em geral abordando questões homossexuais ou correlatas, como a crise do masculino. Ainda alimento a esperança de que esse quadro evolua. Mas lamento, particularmente, o total silêncio em torno do meu romance *Vagas notícias de Melinha Marchiotti* (1984), uma experimentação queer antecipada, na qual trabalhei experimentações linguísticas e recursos de toda ordem para buscar uma vertente homoerótica radical, inclusive na possibilidade de uma pornografia expressa poeticamente. Foi nesse intuito, por exemplo, que citei mais de duzentos sinônimos de “caralho” num só capítulo, em que o personagem homenageado era o escritor cubano José Lezama Lima, cuja obra-prima *Paradiso* tinha sido proibida pelo governo castrista por apresentar uma dúzia de sinônimos para o membro viril.

O fenômeno da literatura de temática LGBT veio tomando corpo timidamente, amortecido por certo viés militante, denunciata ou toscamente erotizado, que muitas vezes resultou em parca expressividade criativa. Como exceção, registre-se o romance de Luís Capucho, *Cinema Orly*, publicado em

1999. Narrativa desenfreada, com abordagem quase caótica do caos do desejo dentro de um cinema carioca de pegação, Capucho alinhavou uma sucessão de transgressões eróticas que remetem à dureza poética de Jean Genet. Passado esse período inicial, no século XXI abriu-se caminho para uma produção que veio priorizando a expressividade criativa, aliada a uma abordagem temática mais destemida e segura de si. Superando instrumentalizações reducionistas, uma nova geração de escritores/as abriu portas inusitadas de expressão contemporânea. Se, em alguns casos, ainda se recolhiam numa descrição mal disfarçada, pode-se dizer que muitos/as se aproximaram sem pudor de um ativismo de fundo queer. Sua surpreendente expressividade tomou um rumo despudorado em busca da elaboração escorregadia de uma estética viada, desviante ou desmunhecada — remetendo à estilística do neobarroco cubano-argentino, começando por Lezama Lima, Severo Sarduy e Reinaldo Arenas, até Manuel Puig e Nestor Perlongher, de sofisticado teor homoerótico. Especialmente no terreno poemático, dezenas de autores/as homossexuais masculinos e femininas utilizaram blogs, redes sociais e YouTube para postar seus poemas, muitas vezes elaborados como franca provocação.

Em meio a essa onda, quase sempre de anônimos/as, podiam-se encontrar instigantes experimentações literárias num viés desejante, reveladas inclusive em saraus de poesia de temática LGBT, que se multiplicaram. Na seara do amor entre mulheres se destacou especialmente certa poesia de linhagem malcomportada, que inovou ao buscar a contracorrente pornográfica, tal como propunham algumas pioneiras lésbicas-feministas brasileiras, iradas contra o “pudor feminino” dominante inclusive entre as mulheres amantes de mulheres. Sem receio de invadir a praia da cultura masculina opressora, essas jovens poetisas viraram o jogo da breiguice dos “mais de quinhentos tons de cinza” e olharam o corpo feminino de um ponto de vista feminino, como fonte legítima de prazer sexual e estético. Em favor de novas posturas emancipatórias de ativismo, abriram uma vertente transgressiva do amor entre mulheres. Entraram deliberadamente na contramão daquele “feminismo caseiro”, que muitas vezes beirava o puritanismo, ao minimizar o direito do corpo da mulher de ser celebrado em seu próprio espaço desejante. No fundo,

tratava-se aí de radicalizar aquela reivindicação brandida universalmente como base do feminismo, de que a mulher tome posse de si mesma, incluindo seu corpo em trocas de prazeres possíveis e desejáveis. Encontrei, como exemplo, os poemas de Alessandra Safra, que elaboram uma típica transa lésbica sadomasoquista, em versos como estes:

*suas mãos me enganaram
são fortes
tapas fortes!
maria me põe de quatro
morde, arranha, cospe
“!não”! protesto. Sem chance
vencida. vadia. viciada. sevícias.
[...] calço as botas
alinho no corpo o vestido amassado
é noite: lançamento de livro. Bar. Beijos roubados num
corredor de banheiros.
é outra história.¹⁴*

Ou então esta surpreendente intersecção de Marina Moura com os anjos de Roberto Piva, mais ousada ainda entre corpos femininos:

*Quando o amor atinge picos lunares
Um dedo seu na minha boca
Já quer dizer estados de liquefação
Que se alternam entre reais e imaginários
Doce música da foda arquejante:
Você meu Stradivarius.¹⁵*

Assim como suas colegas lésbicas radicais, poetas gueis continuaram indo mais fundo. Dos tantos exemplos significativos, recolho este de Horácio Costa:

*A prática do fisting, cada vez
Mais contumaz, se não entra*

*No dicionário, faz parte da vida.
Ele tem cu sedoso,
O jovem Eduardo, operário
Que mora no Valo Velho
E é filho de migrantes
Do Estado da Bahia. Prefere
Esta prática aos (des)caminhos
Da possessão amorosa: prefere-a,
É seu direito, e ponto.¹⁶*

No universo da ficção homossexual masculina, as nuances expressivas vêm se mostrando variadas e, muitas vezes, em metamorfose ambulante. O já veterano e premiado escritor Bernardo Carvalho produziu algumas obras de cunho homoerótico que problematizam e questionam a natureza da paixão e do amor. Nelas parece predominar um susto, uma perplexidade. A ideia dos personagens que transitam pelos escorregadios territórios do desejo está especialmente presente em seu romance *Nove noites*, de 2002. Obra de estrutura errática e leitura aflitiva, persegue um antropólogo americano, aparentemente baseado num personagem real, que se embrenha pelos labirintos da selva amazônica. Atormentado por seu desejo, ele se perde entre sua cultura protestante culpada e a moral dos índios Krahô, que faz transbordar seus limites até a loucura. É de outro teor *O terceiro travesseiro* (1998), de Nelson Luiz de Carvalho, que se tornou um grande sucesso na comunidade LGBT ao abordar um triângulo poliamoroso. O escritor pernambucano Marcelino Freire inicialmente compareceu com contos homoeróticos em seu livro *BaléRalé*, de 2003, e radicalizou em *Nossos ossos*, de 2013, que mergulha na viagem radical de um homem a carregar sem rumo o cadáver de um michê, a quem amou. O escritor Lima Trindade, radicado na Bahia, publicou vários contos voltados ao homoerotismo em suas obras *Corações blues e serpentinas*, de 2007, e *Aceitaria tudo*, de 2015. Em *O retrato*, de 2014, abordou o peculiar amor pelos *bears*, tema raramente contemplado na literatura de temática LGBT. Sua narrativa, de cunho histórico e irônico, buscava homenagear o escritor inglês Henry James, também um

gordinho. Da Bahia destacaram-se ainda Álex Leilla e Marcus Vinícius Rodrigues, com um olhar particular sobre o erotismo feminino e masculino, respectivamente. Considerado um dos melhores escritores de sua geração, Santiago Nazarian abordou o tema do poliamor, com pitadas de “existencialismo bizarro”, particularmente em *Feriado de mim mesmo*, romance de 2005, em que o desejo homossexual é invasivo como um fantasma, talvez no que seja um surto de esquizofrenia ou de paranoia do protagonista. Das gerações mais novas, há que destacar algumas presenças. Em 2016, o jovem e premiado escritor carioca Victor Heringer lançou o romance *O amor dos homens avulsos*, em que o erotismo homossexual comparece de forma invasiva, quase mórbida, nas lembranças de um velho. Com uso sofisticado dos recursos literários, ele impressiona pela precoce solidez da sua expressividade. Emergiu também uma abordagem lésbica sem meias palavras, representada na ficção por escritoras como Natalia Borges Polezzo. Extremamente bem construídos, os contos do seu premiado livro, *Amora*, fazem uma abordagem contundente e poética do cotidiano lésbico, com vigor rítmico e fina ironia, mesmo quando melancólicos. Em *O suave tom do abismo*, de 2015, Diedra Roiz inovou ao transitar pelo universo da ficção científica lesbiana, pouco usual no Brasil, mas frequente na literatura americana escrita por lésbicas. Bastante curioso e definitivamente queer é o caso da escritora transexual Amara Moira com seu livro *E se eu fosse puta*, publicado em 2016. Trata-se de uma autoficção surpreendente pela elegância estilística e também pelo desnudamento radical de sua sexualidade avessa aos padrões bem-comportados. De resto, o mundo da internet permitiu a proliferação de revistas digitais usadas como veículos para trocas culturais no universo queer, tanto do poliamor quanto das experimentações de linguagem. Aliás, talvez seja na área digital que estejam ocorrendo as grandes experimentações. Um exemplo é a *Revista Rosa*, publicação trimestral de arte e literatura, que se apresenta como “uma pegada punk e um conteúdo de estranhamento, de torto, de desencaixe e sexualidade transbordante”. Multiartista, Thiago Barbalho, um dos mantenedores da revista digital, faz acompanhar sua escritura com seus vídeos, fotografias e desenhos. Cria um tipo de literatura de *videoblogger*, mimetizando certo teor confessional, mas

exacerba de tal modo seu vômito existencial até alcançar altas doses de transgressão expressiva, atingindo estados de pura poesia. Não se pode esquecer que as novas gerações de estudos literários invadiram a academia com abordagens quase despudoradas que reviraram o universo da produção literária de temática homossexual. Uma infindável quantidade de novos estudos passou a investigar a obra de autores/as da velha guarda, como o Adolfo Caminha de *Bom-Crioulo*, Lúcio Cardoso, Cassandra Rios, Gasparino Damata, Caio Fernando Abreu e mesmo a minha obra literária. Muito disso já vinha sendo acionado pela atividade e por congressos da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH), como se disse antes. Certamente, essa ebulição implicava uma acusação indireta à vida acadêmica que teimava em recusar ou censurar estudos sobre a homossexualidade — recusa de que minha própria obra foi vítima, mais de uma vez.

Nas artes plásticas e visuais, uma multiplicidade de linguagens e recursos impulsionou manifestações meramente artísticas ou num viés de arte-ativismo, levando o debate a uma contundência inédita no Brasil. Os tropeços e as oposições moralistas não conseguiram conter uma inquietação sintonizada com tendências internacionais. Romperam-se fronteiras, e espaços foram conquistados com radicalidade, como resistência à onda conservadora fundamentalista que atacou em várias frentes. Apesar de proibida em 2017, a exposição Queermuseu de Porto Alegre apontou um caminho profícuo. Ou seja, museus podem optar por curadorias temáticas e contemporâneas que abordem temas até então subvalorizados ou menosprezados. Chamar a atenção para sexualidades desviantes na arte é, antes de tudo, aproximar a produção artística da vida cotidiana e problematizar seu olhar a partir delas. Assim, a Queermuseu introduziu em seu catálogo um glossário de sexualidades e manifestações paralelas, como a arte queer e outras “questões referentes ao universo LGBT, relacionando-se com diversas manifestações da arte erótica, da arte conceitual e com a produção de caráter contextual”.¹⁷ Quando a Queermuseu incorporou na mostra um quadro pouco conhecido de Portinari, *Retrato de Rodolfo Jozetti* (1924), o contexto temático ajudou a enfatizar detalhes sutis do porte androginizado, com rosto quase maquiado, mãos em pose delicada e um pé

ligeiramente afastado para o lado, em ângulo de noventa graus com o outro. Uma figura, a seu tempo, queer. Ou a tela *Halterofilista*, de Fernando Baril (1989), que tem o corpo deformado pela musculatura excessivamente masculina, usa arreio sadomasoquista mínimo, porta-braceletes e luva da cena sádica mas lembrando bijuteria feminina, tem sapatos de salto alto com cravos pregados nos pés e, como arremate, um kit de quinquilharias acima do pescoço, em substituição ao rosto, numa abordagem crítica das contradições da modernidade narcísica e dos limites borrados da masculinidade.

Algo semelhante aconteceu na mostra *Histórias da Sexualidade*, ocorrida entre 2017 e 2018, no Masp, em São Paulo. Em diferentes salas temáticas, misturavam-se: a severa religiosidade do renascentista Pietro Perugino em seu *São Sebastião na coluna*, figura icônica do imaginário guei em todo o mundo; vasos fálicos pré-colombianos e esculturas em madeira de vulvas do Benim; ao lado, na foto de Robert Mapplethorpe, ostentava-se o grande pênis totêmico de um homem negro em traje formal; o nu feminino de Zoe Leonard com sovaco e rosto peludos; e o delicado adolescente no quadro de Eliseu Visconti, de 1944, uma perfeita “criança viada” do seu tempo. Todas essas aproximações criavam um conceito revelador das contradições no interior mesmo das peças expostas e no entorno em que elas se configuravam. Paralelamente à exposição, o Masp promoveu palestras, mostras de filmes e oficinas relacionadas ao tema, nas dependências do edifício ou no seu vão externo. Trabalharam-se estratégias visuais e artísticas com foco em sexualidades divergentes, como foi o caso da oficina *Artivismo da Fechação*, promovida pelo coletivo *Revolta da Lâmpada*. A exposição do Masp, encerrada na data prevista, recebeu 114 mil visitantes entre outubro e fevereiro, sendo sua segunda mostra mais vista nos últimos doze meses. Mesmo com a polêmica advertência de só admitir visitantes menores de dezoito anos com autorização parental, por causa das cenas de sexo explícito, constatou-se que 16 mil adolescentes visitaram a exposição, o que perfaz 15% do público total. Nas palavras da historiadora Lilia Schwarcz, curadora-adjunta, esses números comprovaram o êxito da mostra: “Em meio àquele fogo cruzado, a grande utopia era mantê-la aberta”.¹⁸ Ela se referia, entre outros percalços, a um protesto no vão do Masp durante a cerimônia de

inauguração, semelhante ao ocorrido na Queermuseu. A importância dessas manifestações criativas pode ser medida, com exatidão cronométrica, pela reação alarmada dos setores conservadores, religiosos e moralistas. Estão tentando recriar a muralha rachada da moral vigente e normatizadora, para impedir manifestações liberadoras. Em eventos como esses, os confrontos entre os dois lados ficaram estabelecidos com precisão.

Não haveria mostras de tanta radicalidade se tantos artistas não mantivessem sua resistência criativa. Não só gente veterana como Angelina Agostini, Flávio de Carvalho, Darcy Penteado, Farnese de Andrade e Lygia Clark, mas também seus/suas sucessores/as como Fernando Baril, Adriana Varejão, Hudinilson Jr., Florian Raiss, Bia Leite, Paulo Sayeg, Siegbert Franklyn, Paulo von Poser, Alex Cervený, Dudi Maia Rosa, entre tantos e tantas mais. Em meio à efervescência de incontáveis artistas novíssimos, destacaram-se os trabalhos de Francisco Hurtz, em diálogo com a arte queer pela apropriação com que descontextualiza e ressignifica imagens eróticas. Sua arte de resistência mistura figuras de tesão geriátrico, delicados desenhos de nus masculinos mutilados, cenas de homoerotismo surrealista, “queer bodies” e desenhos de erotismo quase inocente, quase malandro — que acabaram sendo apropriados por corpos tatuados, mundo afora.

Num contexto amplo de produções artísticas, o novo interesse queer ajudou a resgatar e pôr em circulação autores importantes como Leonilson e Alair Gomes. A obra de Leonilson encantou especialistas no Brasil e ao redor do mundo, por sua forma peculiar de se expressar bordando em panos, com frases e desenhos minimalistas, que comentavam sua vida, seus anseios e seus amores frustrados por outros homens. Ele já foi tema de um curioso documentário de Carlos Nader, *A paixão de JL*, realizado em 2015, que se estruturava a partir da audição de fitas cassete gravadas como diários por Leonilson, antes e depois de adoecer em consequência da aids. Numa delas, Leonilson narrava um sonho em que está fechando portas sem saber por quê. Talvez essa imagem inconsciente refletisse com exatidão as tentativas de abrir espaço para sua arte ao costurar retalhos esparsos, como garrafas lançadas ao mar, na busca do Outro desejado e frequentemente inacessível. A essas portas fechadas se acrescentavam a tragédia da sua

infecção e posterior morte por aids. Sua obra permeada por melancólico homoerotismo funciona como uma sucessão de gritos sufocados de um amor que tenta abrir portas para sua expressão. Resta a pergunta: o que impediria Leonilson, tão dolorosamente, de expressar seu amor?

A grande aquisição desses inéditos movimentos de arte des-viada foi a revelação da obra ímpar do fotógrafo carioca Alair Gomes, a partir do enorme acervo doado e mantido na Biblioteca Nacional, mas também, em parte, adquirida e cuidada por seu amigo Joaquim Paiva, no Rio de Janeiro. O trabalho de Alair Gomes, de extraordinária inspiração homoerótica, teve raras exposições em vida, só recebendo reconhecimento postumamente. A revelação internacional se deu em 2001, com a exposição “Alair Gomes”, na Fondation Cartier, em Paris. Esse lançamento consagrador continuou em 2009, na mostra *A New Sentimental Journey*, sob curadoria de Miguel Rio Branco, apresentada na Maison Européenne de la Photographie, novamente em Paris. Apesar desses eventos anteriores, foi na 30ª Bienal de São Paulo, em 2012, que a obra homoerótica de Alair Gomes revelou em grande escala a sua importância e significado estético. A partir da curadoria admirável de Luis Pérez-Oramas, as fotos de Alair Gomes ganharam uma sala especial que provocou impacto por apresentar uma perfeita introdução à sua obra.

A produção fotográfica de Alair Gomes se enraíza num erotismo homossexual de caráter bem brasileiro, pela recorrência das cenas de praia cariocas. Já desde o processo de captação das fotos, evidenciavam-se inventividade, expressividade poética e atrevimento. Movido por uma adoração aos corpos masculinos, Alair instalava sua câmera com lente teleobjetiva e registrava pacientemente sutis expressões do desejo homoerótico na praia de Copacabana, da Zona Sul carioca. Através da “janela indiscreta” do seu apartamento, registrava corpos seminus de rapazes anônimos na areia. Outras vezes, os registros ocorriam na intimidade do próprio apartamento. Suas fotos evidenciam uma experiência estética rara, pela capacidade de confrontar o objeto do desejo, vivenciado num constante ato de voyeurismo. Ou seja, nessas fotos se testemunha a fidelidade quase mística de Alair ao seu desejo, que atinge o extraordinário, pela recorrência e pela profundidade arqueológica (ou seria antropológica?) por ele revelada nas

areias de Copacabana. Os movimentos, ao mesmo tempo banais e cotidianos, desses rapazes praianos exercitando-se e conversando criaram um multifacetado painel homoerótico de absoluto ineditismo na arte brasileira. O rigor construtivo dos seus trípticos imprimiu um crescendo quase cinematográfico, fazendo-os se desdobrarem como pequenas narrativas que permitem a fruição imediata do olhar seduzido pelos jovens corpos masculinos. O resultado foi um fenômeno quase inexplicável, por sua originalidade tanto no olhar quanto na prática da captação. Atinge-se assim um ponto equidistante entre a transgressão imagética de Robert Mapplethorpe, o cartunismo fetichista de Tom of Finland e, pelo mesmo voyeurismo de adoração, a poesia homoerótica de Constantino Cavafy. Alair Gomes atingiu um grau de expressividade poética e erótica tão inovadora quanto esses outros fenômenos da cultura mundial de expressão guei. Ao invés de reduzir o impacto da sua obra, a adjetivação sexualizada se faz necessária para atropelar certa pudicícia da crítica quando afirma, hipocritamente, que Alair não é *apenas* um fotógrafo homossexual. Ao contrário, deve-se enfatizar que o desejo homossexual move seu olhar. Seria um reducionismo tosco esconder debaixo do tapete que sua extraordinária expressão artística resultou do seu fascínio pelos corpos masculinos.

A obra de Alair Gomes não se resumiu à produção fotográfica. Durante a vida, ele escreveu ininterruptamente ensaios estéticos e filosóficos, além dos diários — quase tudo ainda inédito. Os escritos, que incluíam também notas de aulas dadas, cadernos de estudos e cadernetas técnicas de fotografia, foram redigidos em inglês, em cerca de 99% do total. Os diários íntimos, por exemplo, recebiam o título de *Journal* nas etiquetas em cada um dos cadernos. Em entrevista dada a mim, Luciana Muniz de Sousa, curadora da Coleção Alair Gomes na Biblioteca Nacional, ofereceu informações esclarecedoras sobre seu percurso intelectual:

Alair se insere, de forma crítica, ao pensamento social católico brasileiro, marcante nas décadas de 1940 e 1950. [...] Enfim, Alair caminha na tradição de diversos intelectuais de classe média do Rio, legitimados pela Igreja católica, e que começaram a pensar o Brasil. [...] No final da década de 1940 Alair começou a se distanciar e se tornou cada vez mais crítico dos dogmas católicos, partiu para os estudos da filosofia da ciência, da biologia e psicologia, se tornou leitor de Husserl, Bergson e, claro,

Freud.

Sobre sua opção pelo uso da língua inglesa, Luciana explicou que ele tinha total fluência nesse vernáculo e, além disso, escrevia em um inglês “por vezes, codificado, cifrado, com abreviações, mesclando letras gregas com terminações em inglês”. Isso servia para que ninguém “decifrasse o material, não lesse os relatos íntimos, descrições detalhadas de cada encontro”. Mas Alair também podia usufruir das lembranças, ao fazer detalhadas descrições eróticas, conforme Luciana descreveu: “Ao mesmo tempo, [os diários] estavam repletos de erotização, ali, bem próximos, para serem lidos e relidos, num exercício de repetição intensa do prazer dos encontros, da mesma forma como se deleitava, infinitamente, revendo e revendo as fotografias”. Luciana comentou ainda os vãos esforços de Alair para divulgar sua obra, à qual se dava então pouca importância: “A utilização da língua inglesa também sinalizava um certo exílio, uma das saídas de um Brasil que não o compreendia e não queria a sua obra”. Por fim, um fato curioso. Aíla Gomes, irmã católica praticante de Alair, guardou os manuscritos depois da morte dele. Sendo tradutora do inglês, curiosamente interagiu com esses escritos, tomando notas nas margens, como uma longa conversa com o irmão, mantida de 1994 a 2004, ano da doação do material à Biblioteca Nacional. Um trecho inédito do diário de Alair Gomes, na década de 1980, coletado por Luciana Muniz de Sousa, revela à perfeição seu processo criativo como mergulho homoerótico, durante a sessão fotográfica em que clica um dos seus modelos/amantes. Sua descrição expressiva e detalhada nos faz cúmplices, palavra por palavra, de uma trepada visual, em que a câmera fotográfica exerce a soberana função de instrumento erótico. Esse diário íntimo, por ele chamado de “Ex-alto”, foi o único escrito em português, o que permite avaliar sua elegância literária:

A tônica e o comportamento dominante da sessão fotográfica pareciam em média significativas, favoráveis aos meus anseios. Sua resolução imediata de molhar o corpo, à minha primeira observação de que molhado ficaria mais belo e sensual, sua própria ideia de encharcar também seus cabelos alourados e naturalmente revoltos para emplastá-los contra a cabeça, num penteado à moda Rodolfo Valentino, sua pronta observância de minhas sugestões de novas poses, inclusive as de nítido sentido erótico; sua total aquiescência à aproximação em close de minha câmera, para que eu

colhesse detalhes de seu torso — seus mamilos salientes, ornados de escura e sinuosa seda, pareciam tornar-se mais rubros e túrgidos à grande aproximação, como que ritualística, de minha câmara e ao som das saudações que exaltadamente eu proferia; a expressão facial de seu fascínio com o meu fascínio diante dele, expressão que em mais de uma ocasião admitiu com intenso componente de volúpia e langor; na maneira com que às vezes projetava seus ombros e contraía seu peito, como que para tornar-se erótica e romanticamente mais vulnerável e sedutor — tudo isso era e continua sendo evidência segura do intenso grau de seu autoerotismo — e, portanto, tal como acontece em qualquer jovem no qual essa generalíssima e quase infalível tendência se manifesta com muita intensidade — evidência igualmente de grande receptividade de jovem para o sexo [...]. Em princípio, o jovem está sempre eroticamente mobilizado pelo milagre erótico de seu próprio corpo; e facilmente se erotiza a ponto de manter uma ereção que também facilmente pode caminhar para o orgasmo diante da evidência do fascínio erótico que exerce sobre o outro.¹⁹

Só revelados em parte mínima, uma amostra dos escritos de Alair Gomes apareceu no documentário *A morte de Narciso*, de Luiz Carlos Lacerda, realizado em 2003. Quando forem publicados integralmente, esses escritos revelarão não apenas a especificidade do seu olhar, mas também a elaboração teórica de um projeto estético de grande alcance. O desenlace da vida de Alair ilustra bem o processo do desejo em que êxtase e agonia se misturam, nas malhas da homofobia. Remetendo à experiência derradeira de Pier Paolo Pasolini, para não haver dúvida de que vida e obra se entrelaçavam, Alair Gomes acabou assassinado, em 1992, por um dos seus musos fotografados. Mais uma vez, convém lembrar que a fragilidade do desejo é proporcional à sua força de sobreviver contra a corrente. Nessa empreitada, sua grande aliada é a imaginação, ou seja, a capacidade de construir mundos a partir do nada. A representação desse estado de graça, tão delicadamente tecido na experiência humana, encontra-se descrita à perfeição pelo filósofo francês Georges Didi-Huberman, numa reflexão que se desdobra como poema:

Ainda que beirando o chão, ainda que emitindo uma luz bem fraca, ainda que se deslocando lentamente, não desenham os vaga-lumes, rigorosamente falando, uma tal constelação? Afirmar isso a partir do minúsculo exemplo dos vaga-lumes é afirmar que em nosso modo de imaginar jaz fundamentalmente uma condição para nosso modo de fazer política. A imaginação é política.²⁰

53. Novas frentes

Em 2008, causou sensação a reportagem de capa de uma revista semanal, ao revelar o relacionamento amoroso de Fernando Alcântara de Figueiredo e seu companheiro Laci Marinho de Araújo, ambos sargentos do Exército, que por isso vinham sofrendo perseguições por parte do Tribunal Militar. Tratava-se do primeiro episódio de militares da ativa a assumirem publicamente uma relação homossexual estável, e não apenas darem os nomes como mostrarem suas fotos em trocas de afeto. Na reportagem, ambos abriram o jogo: “Há muito mais homossexual no Exército do que se imagina. O problema é que muitos são enrustidos. Eu mesmo já fui cantado e assediado várias vezes, até por um general”, confidenciou Fernando. E Laci comentava jocosamente: “Existe coisa melhor para um homossexual do que tomar banho com um monte de homem pelado e sarado? Para um gay, as Forças Armadas são um Paraíso”.

Sediados em Brasília, onde tinham servido no severo Batalhão da Guarda Presidencial, ambos mantinham um caso camuflado desde 1997. Oficialmente classificados como “combatentes da Arma de Infantaria”, ali tinham atingido o posto de instrutores, ensinando técnicas militares e manejo de armas aos soldados novatos. Quando passaram a morar juntos, o relacionamento veio à tona. Ambos viviam como um exato casal, inclusive com cartão de crédito comum. Mais ainda: Laci era vocalista da banda

Terceira Visão e cantava, em diferentes locais, como cover da cantora Cássia Eller. Fernando se considerava seu empresário. Esse teria sido o pretexto para seus superiores tentarem separar os dois, mudando Jaci para um posto distante. Ao se recusar, Jaci foi preso como desertor. A Justiça Militar alegou ausência indevida do serviço, com “postura inadequada, incoerente, indisciplinada e duvidosa”.¹ Fernando também foi preso por “transgressão disciplinar”; após dar uma entrevista a um programa nacional de TV, quando viaturas da polícia e do Exército cercaram a emissora. Teve início uma rumorosa batalha, que foi narrada em detalhes no livro *Soldados não choram*, publicado em 2008.² Em 2011, ambos os sargentos pediram aposentadoria do Exército, mas só conseguiram o benefício parcial, de modo que continuaram lutando na Justiça para receber a aposentadoria integral.³ Toda essa história teria sido diferente se existissem na época leis que reconhecessem o direito formal de casais homoafetivos. Até chegar lá, muita luta ocorreu no país tropical, e os avanços não se deveram ao Congresso Nacional, teoricamente responsável por aprovar leis favoráveis à democracia. Na verdade, pouca coisa evoluiu desde que a então deputada federal Marta Suplicy apresentou o projeto da chamada Parceria Civil Registrada, em 1995. Passando de “união civil” a “parceria civil registrada” e “pacto civil de solidariedade”, as mudanças dos sucessivos projetos foram desfigurando a ideia original. Ainda assim, a pauta continuou firmemente barrada pelas bancadas fundamentalistas. Passadas mais de duas décadas, o osso ao qual os conservadores se agarravam como seu grande trunfo foi se mostrando desgastado. Os projetos de lei a que se opunham passaram a um nível de importância secundária. Além de se verem confrontados por novas questões polêmicas na pauta LGBT, aqueles parlamentares, que se julgavam detentores do poder divino para abençoar ou amaldiçoar as pessoas, se viram atropelados pelo Poder Judiciário. Em 2011, o STF decidiu pelo reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo. Em 2013, foi a vez de o Conselho Nacional de Justiça aprovar resolução que permitia a todos os cartórios celebrarem o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em 2017, o STF decidiu ainda mais: equiparou a união estável e o casamento civil quanto aos direitos de herança.

A comunidade LGBT saudou as vitórias e investiu pesado, seja na união estável, seja no casamento civil. No mesmo ano da sua aprovação, ocorreram 1252 contratos de união estável no país, passando para 2044 em 2013. Depois da permissão do CNJ, os casamentos homoafetivos saltaram de 3701 em 2013 para 5614 em 2015.⁴ Ainda antes da decisão do CNJ, os Tribunais de Justiça de vários estados já haviam editado norma para os cartórios acolherem as solicitações de casamento homoafetivo. Na cidade de São Paulo, dos bairros mais populares aos mais sofisticados, foram registrados em cartório cerca de dois contratos de união estável por dia, em 2014. Muitos dos casais passaram a adicionar formalmente o sobrenome do/a parceiro/a ao seu próprio nome.⁵ Como forma de celebração maciça, em várias partes do país ocorreram cerimônias coletivas de casamento homossexual. Em dezembro de 2015, o projeto Justiça Itinerante, do Tribunal de Justiça de Alagoas, oficializou coletivamente a união de catorze casais homoafetivos. Em cerimônia de abertura do 15º Ciclo de Ativismo LGBT de Maceió, o casamento coletivo foi celebrado no pátio externo do Teatro Deodoro, em pleno centro da cidade.⁶ As repercussões se multiplicaram, em setores até então inatingíveis. Com base em determinações judiciais, em 2013 a Justiça Federal de Pernambuco abriu precedente ao obrigar o Exército a reconhecer como dependente o companheiro de um sargento. Em 2015, por sua vez, o STF determinou a retirada dos termos “pederastia” e “homossexual” do Código Penal Militar. Em 2016, um soldado da Brigada Militar (a PM gaúcha) obteve autorização para vestir o uniforme de gala na cerimônia de casamento com seu companheiro, em Porto Alegre. Aliás, o soldado Miguel Martins só decidiu usar a farda em represália aos comentários homofóbicos que recebera nas redes sociais. Como disse o comandante-geral da brigada gaúcha, o coronel Alfeu Freitas Moreira, ao dar a autorização: “Quanto mais os policiais militares estiverem bem na vida particular, melhor será”.⁷

Já ouvi de heterossexuais — talvez num gesto defensivo e nem sempre inocente — brincadeirinhas do tipo: “Hoje em dia só gay quer se casar”. Não é bem verdade. Segundo Estatísticas de Registro Civil, em 2015 houve um aumento de 15,7% em casamentos homoafetivos, ante 2,7% dos heterossexuais. No entanto, essas uniões homo representaram apenas 0,5% do

total de casamentos celebrados no país, nesse mesmo ano. Ainda assim, para olhos atentos, não deixa de ser paradoxal que o casamento homoafetivo tenha se tornado um dos itens centrais da pauta LGBT. De um ponto de vista político, ocorreu uma mudança de 180 graus, desde os tempos em que Andrew Sullivan discorreu sobre a necessidade de introduzir esse tema como única maneira de invadir a heteronormatividade — e foi escorraçado. Se a proposta veio de um homossexual assumidamente conservador como ele, fica comprovado que vozes proféticas não precisam de chancelas para serem reveladoras. Tudo aquilo que antigamente se dizia do casamento autorizado pelo Estado continuou valendo. O que mudou foi o *Zeitgeist* — o espírito do tempo —, que tem capacidade de sobra para atropelar a solidez de nossos manuais, percepções e convicções.

A história é a grande testemunha de que uma coisa boa ou inocente no passado pode se tornar danosa e condenável num determinado presente. A pedofilia, por exemplo, era amplamente praticada entre os gregos do período clássico. Mas, antes de chamar os gregos de perversos, convém lembrar que nossos tataravôs e bisavôs consideravam normal se casarem com meninas de treze anos, que lhes eram entregues como troca de favores, sem ser considerada prática de escravidão, para além da pedofilia. Algo semelhante ocorreu com o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em gerações passadas, fazia parte do “manual do bom comportamento moderno” considerar que ninguém precisava da autorização do Estado para transar. Aliás, uma parcela do movimento pelos direitos LGBT continuou acreditando que o assimilacionismo é prejudicial para quem pretende atacar o sistema heteronormativo. A premiada jornalista e escritora americana Victoria A. Brownworth, assumidamente lésbica e queer, costumava desancar a polêmica feminista “antifeminismo” Camille Paglia, no mesmo ímpeto com que destroçava qualquer perspectiva de casamento à margem da heteronormatividade. “O casamento legal baseado em contrato social com o Estado é a antítese das premissas do nosso movimento [queer].”⁸ Está bem, isso continua sendo verdadeiro... até certo ponto.

O próprio viés queer, que passou a colorir quase obrigatoriamente toda a agenda LGBT, mudou o foco. Se antes o casamento homoerótico se

considerava reles imitação da matriz heterossexual, o contrato matrimonial passou a ser considerado a ponta de lança de uma invasão que corroeria a heteronormatividade por dentro. Em contraposição àquilo que pareceria uma camisa de força, pode-se pensar em outros aspectos libertadores. O casamento entre pessoas do mesmo sexo adquiriu novos matizes políticos, no sentido de obrigar a sociedade heteronormativa a engolir transformações substanciais num conceito sagrado, portanto intocável, em defesa da família nuclear heterossexual. Quanto mais a muralha fundamentalista no Congresso combateu e impediu a invasão matrimonial queer, tanto mais a comunidade LGBT percebeu a importância de continuar invadindo. A profecia de Andrew Sullivan, talvez inconsciente como tantas vezes são as profecias, acertava exatamente nesse foco.

Mas não se trata de se casar como garantia de chegar ao Paraíso do amor. O casamento não é solução para nenhum relacionamento amoroso. Nem deve se tornar um dogma, ou seja, uma obrigação irracional, para garantir a seriedade amorosa entre pessoas homoafetivas. Legalizado ou não, o casamento significa um pacto tão arriscado quanto o próprio amor. Trata-se de uma alternativa a mais para confirmar algo que a comunidade LGBT já conhecia: amar com compromisso. Haverá sempre a liberdade da escolha das formas de amor e de comprometimento. A novidade é a formalização legal do compromisso, como garantia de direitos para o casal — que heterossexuais já tinham, com ou sem casamento formalizado. Se a transgenerização de Laerte Coutinho significou um tsunami, ocorreu um verdadeiro furacão cultural quando Daniela Mercury, uma das maiores cantoras e compositoras brasileiras, além de queridíssima pelo público, anunciou seu amor por outra mulher, Malu Verçosa, profissional consagrada na área de jornalismo, TV e rádio. A cantora já era então mãe de cinco crianças, três das quais adotadas, e avó de uma menina. Tinha acabado de se separar amigavelmente do marido. Em 3 de abril de 2013, Daniela postou no Instagram: “Malu agora é minha esposa, minha família, minha inspiração pra cantar”. Esse comunicado sucinto, acompanhado de várias fotos do clima amoroso entre ambas, criou um atropelo na mídia com pedidos de entrevistas. O *Jornal Nacional*, da Rede Globo, reportou com exclusividade, em horário nobre, as palavras de

Daniela. De norte a sul do país, os maiores veículos de comunicação, desde revistas e jornais até emissoras de TV e sites, divulgaram a notícia. A repercussão chegou também, de imediato, a outros países.

O Brasil inteiro acompanhou o evento — inclusive por algumas mídias sensacionalistas, que surpreendentemente se manifestaram com respeito e admiração. Uma reportagem jornalística resumiu o clima criado: “O canto da cidade e do país, ontem, foi de Daniela Mercury. Começou de manhã, quando a cantora fez [...] uma emocionada declaração de amor a outra mulher. E terminou à noite, com outra declaração de Daniela — desta vez de guerra — ao pastor Marco Feliciano (PSC-SP), presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara, acusado de racista e homofóbico”. De fato, em um comunicado à imprensa, ela afirmou: “Numa época em que temos um Feliciano desrespeitando os direitos humanos, grito meu amor aos sete ventos. Quem sabe haja ainda alguma lucidez no Congresso Brasileiro”.

Pelas redes sociais, Daniela e Malu fizeram questão de tornar públicas, passo a passo, suas decisões e sentimentos, deixando claro que se tratava, além de tudo, de um gesto de afirmação política dos direitos da comunidade LGBT, e não pouparam ataques aos fundamentalistas. Como disse Daniela: “Duas mulheres juntas é um tapa na cara dos machistas”. De todas as partes, os grupos LGBT manifestaram comoção e alegria. Em Brasília, pessoas que protestavam contra Marco Feliciano diante do Congresso Nacional cantaram o maior hit de Daniela, “Canto da cidade”.⁹ Em Teresina, manifestantes usaram fotos com o rosto de Daniela para protestar contra os fundamentalistas.¹⁰ Pouco depois, celebrando a aprovação do casamento civil pelo Conselho Nacional de Justiça, no dia 14 de maio, Malu Verçosa postou nas redes sociais: “Daniela Mercury, quer casar mais mil vezes comigo?!”. As maiores revistas semanais publicaram matéria de capa com fotos da cantora e Malu abraçadas. Até mesmo uma revista como a *Contigo*, especializada em fofocas de artistas, estampou na capa suas fotos de rosto colado e a manchete: “A história de amor de Daniela e Malu”, chamando para uma longa matéria interna, de absoluta dignidade. A revista *Trip* não teve dúvidas: na capa, as duas mulheres apareciam trocando um beijo.

Sem nenhum interesse em esconder a força do seu amor, Daniela e Malu se

casaram formalmente, em 12 de outubro de 2013, poucos meses após anunciarem seu amor. À cerimônia estiveram presentes familiares das duas noivas, algumas pessoas amigas e os filhos de Daniela, agora também de Malu. Vestidas de noivas, trocaram alianças entre si e acrescentaram o sobrenome de uma ao da outra. No livro *Daniela & Malu: Uma história de amor*, escrito pelo casal, Daniela dizia esperar que “nosso testemunho inspire mais gente a viver na luz”, acrescentando que o seu compromisso matrimonial “simbolizou um século de conquistas por igualdade”. Nessa obra, ambas tornaram públicos até seus flertes, como quando Daniela lhe deu uma cantada citando Mia Couto: “Todo silêncio é música em estado de gravidez”, e Malu respondeu de pronto: “Então eu vou parir uma orquestra”. Claro que não demorou para chover insultos e calúnias, inclusive a notícia fartamente espalhada nas redes sociais sobre o rompimento das duas. Não adiantou. Em 2017, durante o Carnaval na Bahia, Daniela e Malu subiram ao trio elétrico vestidas de noiva e reafirmaram seu compromisso amoroso e matrimonial.¹¹ Como ficou sugerido no seu livro, viviam “uma história de amor que estava mudando o Brasil”.¹² Em maio de 2015, no XII Seminário LGBT do Congresso Nacional, em Brasília, Daniela e Malu compareceram com grande acolhimento. Daniela fez um discurso a favor do amor e contra o obscurantismo. Em vários momentos, cantou à capela e foi acompanhada com entusiasmo pelas pessoas no local. Ao final, selou sua participação com um beijo na mulher, Malu Verçosa. Respondia assim, eloquentemente, ao então presidente da Câmara, Eduardo Cunha, que proibira nas dependências do prédio a exposição do cartaz de Malu e Daniela encostando o rosto, carinhosas e risonhas.¹³ O casamento dessas duas mulheres valorosas selava a inevitabilidade de novos tipos de núcleo familiar, com a inclusão de famílias homoafetivas e sua luta pela adoção de filhos. Como dizia Judith Butler:

Quanto de nós ainda sustentamos que os significados de masculino e feminino são determinados pelas instituições da família heterossexual e da ideia de nação que impõe uma noção conjugal do casamento e da família? Famílias queers e travestis adotam outras formas de convívio íntimo, afinidade e apoio.

Segundo ela, criaram-se “amalgamas muito diferentes daqueles vistos em estruturas familiares tradicionais”. E continuava:

Encontramos apoio e afeto através de muitas formas sociais, incluindo a família, mas a família é também uma formação histórica: sua estrutura e seu significado mudam ao longo do tempo e do espaço. Se deixamos de afirmar isso, deixamos de afirmar a complexidade e a riqueza da existência humana.¹⁴

É claro que os novos focos de resistência criaram também novas responsabilidades e maior complexidade, pelo nível de ineditismo. Um deles resultou justamente das novas articulações familiares: o direito à adoção de crianças por casais homoafetivos e bissexuais. Após muitas controvérsias no passado, a questão se resolveu com a equiparação de direitos das uniões e casamentos homoafetivos aos heteroafetivos. Juridicamente, isso levou ao corolário de que LGBTs atendem a todos os requisitos do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), sem nenhum ponto de atrito com o direito de família. Assim, tornou-se fato consumado a legalidade da adoção homoafetiva, seja individualmente, seja como casal em contexto familiar.¹⁵

Mas não foi uma batalha fácil. Em 2010, no caso de adoção por um casal de mulheres, o STJ tinha rejeitado recurso contrário apresentado pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul.¹⁶ A decisão favorável do ministro Luis Felipe Salomão apontou que nenhum estudo indicava qualquer inconveniência na adoção de crianças por casais homossexuais, “importando mais a qualidade do vínculo e do afeto no meio familiar em que serão inseridas”.¹⁷ Com a decisão, a Corte abriu precedente para a adoção de crianças por casais homoafetivos. Mas só em 2015 a adoção nesses núcleos foi considerada definitivamente constitucional pelo STF. Ao negar recurso do Ministério Público do Paraná, a ministra Cármen Lúcia se baseou nos entendimentos de 2011 e 2013 de que o conceito de família inclui uniões entre pessoas do mesmo sexo, portanto “o conceito contrário implicaria forçar o nosso Magno Texto a incorrer, ele mesmo, em discurso indisfarçavelmente preconceituoso ou homofóbico”.¹⁸

Ainda assim, continuavam as dissensões sobre os registros civis das crianças adotadas manterem filiação e sobrenome de só um de dois/duas

parceiros/as. Acabaram sendo resolvidas igualmente na área judiciária, para frustração da bancada fundamentalista e seu Estatuto da Família Tradicional. Na prática, a problemática maior continuou ocorrendo no ambiente escolar, com possibilidade de crianças de famílias homoafetivas sofrerem bullying de colegas. Não são raras também reações negativas da direção de escolas e mesmo de pais de outras crianças. Mas, pelo menos nesses casos, a base legal estava sedimentada. Vários profissionais de direito aprofundaram os debates de adoção homoafetiva para chegar a uma definição jurídica favorável. Muitos estudos ajudaram a tornar consumada a adoção por casais do mesmo sexo, através dos livros pioneiros dos desembargadores Roger Raupp Rios e Maria Berenice Dias sobre direito de família num contexto de homoafetividade (termo que Maria Berenice consagrou e Roger Raupp descarta, preferindo manter a conotação “homossexual”). Assim, também na área de advocacia, Sylvia Mendonça do Amaral e Luiz e Irene Salem Varela elaboraram as várias facetas da questão. Com seu abrangente *Manual da homoafetividade*, o advogado Paulo Roberto Iotti Vecchiatti se tornou um dos mais abalizados estudiosos e defensores dos direitos jurídicos em relações homoafetivas, especialmente nos temas do casamento civil e da adoção. A questão se tornou tão crucial para a sociedade que o debate se ampliou até ao cinema. O documentário *Família no papel*, dirigido por Fernanda Friedrich e Bruna Wagner, em 2011, abordava casos de adoção por casais homoafetivos, com sete famílias lutando por esse direito e enfrentando preconceitos, em diversas regiões do Brasil. Foi considerado o melhor longa-metragem no Festival Rio Gay de Cinema 2012 e recebeu o Prêmio Maguey no Festival Internacional de Cinema de Guadalajara (México), em 2013. Infelizmente, transexuais ainda continuaram sem direito à adoção e já chegaram a perder a guarda de crianças. Assim ocorreu com Roberta Góes Luiz, em São José do Rio Preto, no interior de São Paulo. Cerca de oito meses após receber um bebê das mãos da avó, Roberta — cabeleireira transexual — e o companheiro, que viviam juntos fazia sete anos, foram obrigados pela Justiça a devolver a criança, levada a um abrigo, até conseguir nova adoção. Em 2008, depois de passar mais de um ano reivindicando a guarda do bebê, o casal precisou abrir mão da criança. Segundo o promotor da cidade,

responsável pela ação, o bebê não podia conviver com um casal “anormal”, porque não teria condições de uma vida “normal”, sem pai e mãe de verdade. Após isso, Roberta não se deu por vencida: entrou na fila para adotar outra criança.¹⁹

Haverá que se enfrentar também a proibição de doação de sangue pela população homossexual, em vigor no Brasil. No período em que a epidemia de aids atingia especialmente gueis, proibiu-se terminantemente que esse segmento social doasse sangue. A partir de 2002, portarias do Ministério da Saúde e da Anvisa modificaram a norma, para supostamente mitigar a proibição, mas mantiveram o “princípio de precaução”: só estavam impedidos de doar sangue homens que, até doze meses antes, “tiveram relações sexuais com outros homens e/ou parceiras sexuais destes”. Na prática, tratava-se de uma orientação tautológica que dava continuidade à proibição antiga. Criou-se uma polêmica entre prós e contras. Em 2016, o PSB (Partido Socialista Brasileiro) entrou com ação no STF contra essa restrição, alegando ser discriminatória.²⁰ De fato, o entendimento do perigo maior representado por homossexuais incorre num rigor desmedido, que considera fatores negativos mesquinhos e deixa de considerar a obrigatoriedade universal de testes para detecção de doenças em doadores. A interdição de homossexuais a essa prática humanitária mantém o preconceito de que a promiscuidade seria prioritariamente guei e só provocaria doenças, especialmente a aids, nesse “grupo de risco”. Considerando que a promiscuidade sexual está longe de se restringir à comunidade LGBT, qualquer tipo de população está exposta às DSTs e congêneres, inclusive por falta de campanhas educativas e atendimento eficiente. Sífilis e outras doenças sexualmente transmissíveis cresceram em toda a população brasileira, especialmente entre jovens, graças à maior precocidade no início das práticas sexuais.²¹

No caso da aids, estatisticamente já se superou a incidência preferencial nas comunidades LGBT. Mesmo levando em conta o aumento da infecção pelo HIV entre jovens gueis em todo o país, é injusto sobrecarregar a comunidade LGBT inteira. Portanto, brandir a ideia de “grupo de risco” não pode ser pretexto suficiente para uma interdição anti-homossexual. Afinal, a obrigatoriedade de

exame laboratorial criterioso para coletas de sangue funciona independentemente da orientação sexual de doadores. Mesmo sem haver consenso internacional sobre o tema, vários países como Espanha, Chile, África do Sul, Portugal, Colômbia e Argentina não colocam mais restrição alguma aos doadores de sangue. Portanto, os critérios devem considerar outros fatores, além do “princípio de precaução”. Segundo cálculos mencionados na ação do PSB, o veto da Anvisa e do Ministério da Saúde impede, potencialmente, que 18 milhões de litros de sangue sejam doados — vale dizer, desperdiçados.²²

Paralelamente às velhas questões não resolvidas, surgiram fatores novos e cada vez mais intrincados, a partir da ampliação dos direitos LGBT. Para além do uso de banheiros em locais públicos, as misturas e ambiguidades de gênero no cotidiano da vida social começaram a criar polêmicas inéditas. Assim foi o caso da jogadora transexual de vôlei Tifanny Pereira de Abreu, que não teve receio em mencionar sua transexualidade em entrevistas à imprensa. Mesmo depois de ter feito cirurgia de redesignação sexual em 2014, continuou usando o nome de Rodrigo e integrando um time de vôlei masculino. Em 2017, recebeu autorização da Federação Internacional de Vôlei (Fivb) para se integrar ao vôlei feminino, quando foi jogar na Itália, onde a celeuma começou. De volta ao Brasil, Tifanny se tornou a primeira jogadora transexual a atuar na Superliga Feminina de Vôlei, onde se destacou de imediato como a maior pontuadora, com média de 23,3 pontos por jogo, em cinco atuações.²³ Para se ter ideia, a melhor pontuadora da seleção brasileira tem média de vinte pontos. A polêmica se instaurou no sentido de saber até que ponto Tifanny estaria usufruindo dos parâmetros biológicos masculinos. Mesmo que seu nível de testosterona tenha baixado dentro dos limites estabelecidos pelo Comitê Olímpico Internacional (COI), alega-se que sua transição sexual ocorreu aos 28 anos, quando já tinha compleição adulta, de modo que sua musculatura e estrutura óssea seriam predominantemente masculinas. Assim, dirigentes de time, técnicos e jogadoras têm reclamado de um desequilíbrio de forças em relação às demais atletas, que consideram a situação injusta. De fato, já se sabia que Tifanny tinha maior poder de ataque. Mas na Superliga existiam outras jogadoras com igual impacto como

atacantes. Além disso, técnicos que defenderam sua atuação lembraram que o tratamento hormonal feito pela atleta trans teria provocado redução da massa e da potência muscular, com a diminuição da testosterona e aumento dos hormônios femininos.

O último recurso proposto à Confederação Brasileira de Vôlei foi a sugestão de se criar uma liga alternativa composta apenas de atletas transexuais. Segundo Bruna Benevides, da secretaria da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra), isso incentivaria um apartheid esportivo: “É uma ideia que se baseia num preconceito”.²⁴ O assunto saiu das páginas esportivas e invadiu outras áreas, chegando a ser tema de um editorial da *Folha de S.Paulo*, que considerou justa a posição de Tiffany, dentro dos parâmetros aprovados pelas entidades esportivas. Ao final, o editorial declarava: “Seria necessária uma razão muito forte para que a decisão judicial [de ser transexual], abarcando em tese toda a vida civil, não valesse nas quadras. [...] Por ora, o caso deve ser tratado à luz dos direitos humanos — e com o melhor espírito esportivo”.²⁵ O impasse marcou mais um abalo cultural, a partir da ambiguidade instaurada no terreno da identidade de gêneros. No bojo das novas conquistas, emergiram outras contradições. Circunstâncias até então imprevisas inauguraram discussões inéditas. Como resultado de debates mais matizados e aprofundados nas questões identitárias, rompeu-se a dicotomia e se extravasou o antigo jogo binário de vilão e vítima. Em outras palavras, descobriu-se que as supostas vítimas também podem se tornar vilãs, entre si ou com outros grupos. A ruptura dicotômica ocorreu indistintamente nas lutas emancipatórias: feministas, negros, obesos, deficientes e, claro, LGBTQs. As pautas futuras passarão a incluir um problema já fartamente abordado pelas feministas: o assédio sexual. No caso específico da população LGBTQ, começaram a chamar a atenção da mídia e das redes sociais incidentes com homossexuais acusados de assédio a outros homens, sejam homos ou heteros, em âmbito internacional e nacional. O caso do conhecido ator americano Kevin Spacey foi apenas a ponta do iceberg.²⁶

Certamente o problema exigirá abordagens meticulosas quando se considera ser essa uma prática que se pode encontrar em setores da população homossexual masculina. Na cena guei, não são incomuns as cantadas

desmedidas e invasivas, que podem chegar até a deslealdades com namorados de amigos. A paquera entre homens tem conotações mais sutis, que não envolvem necessariamente o viés de dominação masculina frequente nos casos heterossexuais. Mas, se os espaços de liberdade para o desejo homossexual se ampliaram, convém lembrar que o assédio a homens, sejam gueis ou heterossexuais, não é sinônimo de simples paquera. No jogo da sedução, tanto o respeito à privacidade alheia, de um lado, quanto o direito de dizer “não”, do outro, devem vigorar independentemente das diferentes orientações sexuais. A liberdade conquistada no nível da subjetividade aumenta a consciência do lugar que os sujeitos ocupam no mundo, mas também acrescenta, necessariamente, novas responsabilidades em relação ao Outro. Seria uma negação da liberdade que o desejo do sujeito oprimido possa oprimir o desejo do Outro.

Existem várias outras pautas complexas que deverão se impor num futuro próximo. A violência doméstica entre casais do mesmo sexo foi o primeiro nó górdio flagrado, graças ao crescimento do número de casamentos e uniões estáveis homoafetivos. Por mais incômodas e incongruentes que possam ser, em se tratando de uma população desamparada em vários sentidos, deverá fazer parte das políticas LGBTs a abordagem de tais ocorrências, num nível de importância política, social e psicológica. Tão inevitável quanto o problema será a necessidade de encará-lo, sem tentar esconder algo que pode fazer parte, infelizmente, do convívio familiar, inclusive nos novos formatos de uniões conjugais.

E aí entra em cena o alerta do amor, escopo último da luta pela liberdade na pauta LGBT. Para além dos espaços cada vez mais fartos de prática pornográfica na internet, disseminou-se também o uso crescente dos aplicativos de paquera. Adicione-se a essas facilidades o alto consumo das drogas sintéticas em certos círculos LGBT. Não que tais questões sejam exclusivas da comunidade guei, nem que sejam proibidas, num contexto libertário de direito ao seu próprio corpo. Mas no segmento dos homossexuais masculinos a preocupação é especialmente pertinente pela implementação de um círculo vicioso de dependência psicológica, risco para a saúde física e amesquinamento das perspectivas de vida. A partir do

amálgama de sexo fácil e amor descartável, muitos homens gays irão se confrontar com problemáticas cada vez mais intrincadas sobre seus projetos de vida corroídos pelo niilismo. Na onda das avançadas tecnologias de comunicação, eles correm o risco de se tornar fantoches da indústria pornográfica e farmacológica, que os empurrou para o crescente consumismo sexual e a compulsão daí resultante. Esse quadro impôs a questão: homens seriam sempre predadores, mesmo quando não se pretendem machistas? Diante de um horizonte marcado pela possível ruína no campo dos afetos, a agenda LGBT deverá inevitavelmente encarar a pergunta de alerta: até quando ainda existirá o amor entre homens? Ou já se estará vislumbrando a sua extinção?

É verdade que novos arranjos desejantes e amorosos foram se ampliando com o reforço de outros fatores identitários, como os ursos, os idosos, os deficientes físicos e os síndromicos de Down. De um lado, considere-se que o amor pelos gordos e pelos velhos, entre outras tantas formas de amor includente, subverte a própria subversão das sexualidades não normativas. Com sua graça espontânea, apontam para uma benfazeja ruptura dos padrões da beleza hegemônica e estereotipada, que bombardeiam a sociedade contemporânea. Por outro lado, a abertura de tantas possibilidades identitárias impulsionou o acirramento de “tribos” dentro da comunidade LGBT — fenômeno, de resto, visível em outros grupos emancipatórios. Na contramão das solidariedades afetivas, o fenômeno do politicamente correto atingiu níveis de alerta vermelho. Tal como se pode constatar nas redes sociais, sempre que as lutas emancipatórias levam a uma exacerbação impositiva e irracional, a “indignação” acarretou uma onda de narcisismo doentio. Paradoxalmente, nesses momentos a correção política passou a praticar o mesmo nível do autoritarismo que pretendia combater. Tal fenômeno veio acontecendo com a multiplicação, muitas vezes dispensável, das letrinhas identitárias. Disputas, nem sempre surdas, passaram a ocorrer entre os vários agrupamentos quase cifrados para gente não iniciada. As siglas variaram de LGBTT, LGBTTT, LGBTTTI até LGBTTTIQ+ ou mesmo LGBT*, em que o * compreende um et cetera interminável. Isso que já abrangia uma parte considerável do alfabeto, e tende a aumentar, corre o risco de atropelar os

fundamentos das políticas identitárias, levando a um limite de saturação e neutralização mútua. Na ótica da solidariedade, que deveria mover o ativismo dos excluídos, surge inevitavelmente a pergunta: os direitos de um oprimido podem ocorrer em detrimento dos demais? Tal questão e muitas outras por vir evidenciam aspectos incômodos na luta pelos direitos dos oprimidos, que também podem ter sua cota como opressores.

Não sou daqueles que preferem esconder os paradoxos da liberdade, sob pretexto de fortalecer os antigos opressores. Para além da paranoia instaurada na base dessas disputas, acredito que iluminar as contradições, por mais constrangedoras que sejam, só faz enriquecer o debate. Afinal, o que se está almejando é uma sociedade igualitária, e não a substituição dos antigos donos do poder por novos senhores. O conceito de empoderamento, tão em voga e tão pretensamente progressista, não pode significar que o poder de um grupo acabe por se impor, ainda que inadvertidamente, sobre outros. Tal virada de mesa mobiliza ressentimentos históricos que não levarão senão a um beco sem saída, se de fato visamos a construção de estruturas legitimamente democráticas, vale dizer, diversificadas por natureza. As lutas por sociedades mais igualitárias implicam necessariamente abrir espaço para a imensa diversidade de cidadãos e cidadãs — venham suas diferenças de onde vierem. A democracia não cabe em estreitas cartilhas de bom-mocismo — nem de direita, nem de esquerda —, que são fonte de confrarias disfarçadas.

De resto, há um risco autofágico muito comum entre movimentos de liberação com políticas de afirmação toscas. O risco existe quando o tal movimento de “empoderamento” acaba se confundindo com arrogância ou prepotência. Chega-se então a um resultado daninho: a possível compartimentalização de cada luta específica, que mata a solidariedade e leva ao isolamento político. Não é pouca coisa para uma comunidade desamparada, quando ela deixa de amparar a si mesma. As letras de um alfabeto se completam para formar signos de comunicação, não para criar novos armários. Já há muita gente atenta a essas pedras no meio do caminho. Não por acaso, na oficina Artivismo da Fechação, o coletivo Revolta da Lâmpada tinha como tema de um dos debates: “Estratégias de luta para rachar menos e somar mais”.

54. A comunidade que vem

Não seria exagero supor, no futuro, um recrudescimento da violência contra LGBTs, pelo simples motivo de que a conquista de direitos certamente continuará atraindo reações conservadoras, no mesmo nível do impacto causado por cidadanias que se afirmam. Certamente não existe fórmula mágica para transformar as mentalidades em direção a um compromisso democrático. Trata-se de um processo em que a compreensão da realidade e o senso de justiça se fundem num projeto de lenta implementação. Teoricamente, a melhor solução para o impasse entre forças contrárias na sociedade seria levar o processo democrático a se aperfeiçoar sempre mais. Isso pressupõe a existência de leis de apoio a grupos carentes de reconhecimentos básicos, por sua divergência frente aos valores sociais heteronormativos. Mas não há nenhuma garantia de que o equilíbrio pretendido ocorra numa perspectiva de inclusão. Como vimos, o crescimento da bancada religiosa e fundamentalista parte de uma proposta de tomada de poder excludente. Isso que poderia apontar para um futuro sombrio na verdade tem um efeito de propulsão sobre a consciência de grupos oprimidos. Quanto mais presente e ativa a opressão social, mais os oprimidos se convencerão da necessidade de reagir e lutar. Essa força não cai do céu. Ela já está implícita na consciência que impulsiona à resistência.

O conceito de “comunidade que vem”, proposto pelo filósofo italiano

Giorgio Agamben, apresenta uma rearticulação em torno da questão das singularidades dos oprimidos. Se o singular se contrapõe ao plural, e vice-versa, seria possível o universal do grupo coincidir com o singular do indivíduo? Sim, se a comunidade incluir a totalidade dos singulares. Ou seja, se a coincidência entre esses dois elementos aparentemente paradoxais encontrar um paradigma que “vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles”. Ao trazer as singularidades para dentro de um agrupamento, define-se uma condição de pertencimento mútuo. Portanto, só haverá comunidade de fato quando o *todo* estiver representado no *uno*, e esse *uno* estiver presente no *todo*. Trata-se do amálgama entre a *potência* (aquilo que pode ser genericamente) e o *ato* (a potência realizada e singularizada).¹ Se as singularidades devem ser incluídas no todo, a comunidade que as acolhe deve, por sua vez, representar todas as diferenças. Consequentemente, não existirá uma comunidade acabada porque a inclusão das singularidades em seu seio propõe uma permanente reaglomeração, em perfeito estado de vir a ser. Daí, a comunidade que vem é justamente aquela em permanente construção, em que universalidade e singularidade se juntam para formar um todo com identidades ao mesmo tempo particulares e integradas no universal. Em outras palavras, a comunidade em construção é aquela que mantém a solidariedade como argamassa entre o específico identitário e o conjunto grupal, sem negar nem um nem outro.

Com todos os percalços em décadas de existência do ativismo pró-direitos LGBT, foi possível aprender a regra da solidariedade entre oprimidos e a força da autonomia de sua voz. No campo onde está em jogo a sobrevivência do desejo e do afeto, o pontapé inicial já foi dado e a bola continuará rolando. Socialmente, os espíritos e as consciências interagem numa vasta rede de vasos comunicantes. Assim como cada sermão religioso homofóbico vai alimentar a violência na outra ponta da intolerância, assim também toda consciência que se movimenta em busca da sua emancipação alimenta outras consciências, como nos movimentos circulares que recebem impulso a partir da pedra jogada num lago. Se as experiências individuais fecharam a porta da frente do Paraíso, foi possível descobrirmos a porta de trás, como forma de resgatar a inocência do desejo. Pois bem, se até essa entrada traseira do

Paraíso for fechada por aqueles que nos condenam, será reaberta tantas vezes quanto necessário. Nem que seja no porrete, como diria o personagem Augusto Matraga, no famoso conto de João Guimarães Rosa.² Entenda-se o porrete, aqui, como metáfora para a insistência, integridade e força do desejo.

Sempre me fascinei pela teimosa resistência das travestis. Morando no centro de São Paulo, vivo constantes epifanias com suas aparições e reaparições, como pássaros fênix que renascem das cinzas. Ou melhor, a partir das cinzas elas constroem singularidades inigualáveis, por sua capacidade de se reinventar. Tanto faz se são belas, jovens, feias, gordas, velhas, tortas, desempregadas ou profissionalizadas, elas sempre brilham com as indumentárias-fantasia com que adornam seus corpos e sua identidade transeunte. Imitar, para elas, é criar territórios inexplorados, de modo que as ruas se tornaram o teatro por onde desfilam suas personagens esplendorosas. Inesgotável fator de reciclagem, seu imaginário travestido alimenta sua capacidade de recriar a si mesmas de acordo com aquilo que suas subjetividades exigem. Na cena LGBT, as travestis sempre foram as primeiras a se rebelar e, como tal, continuam na vanguarda da resistência. Ainda quando alijadas de favores para sobreviver, apontam à inteira comunidade LGBT as pistas para continuar a brilhar. Pode ser purpurina no rosto ou nas roupas, mas sua purpurinização real ocorre nas escolhas em serem sujeitos de si mesmas.

Vencidos o medo de ser e a resignação de antigamente, oprimidos em estado de purpurinização não precisam pedir licença aos guardiões do poder heteronormativo, nem bajular aqueles supostos parceiros, como se a sobrevivência dos nossos desejos, afetos e amores dependesse deles. Quanto maior for a compreensão de que no território do desejo não existem mestres nem padrões, tanto maior será a eficácia dos sujeitos em estado de construção de suas singularidades.

Se existe a escuridão opressiva ao nosso redor, nossa função é brilhar. Exatamente como os vaga-lumes, que só brilham se houver escuridão e são tanto mais vaga-lumes quanto mais escuro estiver o entorno. Talvez pareça estranho que sua luz precise das trevas para ser luz, como se “feita da matéria sobrevivente [...] dos fantasmas”, no dizer do filósofo francês Georges Didi-

Huberman. Mas aí exatamente se encontra aquela capacidade de renascer das cinzas, como fantasmas iluminados, que emitem sinais de liberdade na noite. “O infinito recurso dos vaga-lumes é sua essencial liberdade de movimento, sua faculdade de fazer aparecer o desejo como indestrutível por excelência”, lembra Didi-Huberman. Não por acaso, é justamente no meio das trevas que se efetua a dança viva dos vaga-lumes, “esse momento de graça que resiste ao mundo do terror”, apesar de fugaz e frágil. E que dança é essa? Não é “nada mais [...] do que a dança do desejo formando comunidade”. Em resumo, enquanto vaga-lumes, os dissidentes da heteronormatividade irão “formar novamente uma comunidade do desejo, uma comunidade de lampejos emitidos, de danças apesar de tudo”.³ Através da dança renitente de vaga-lumes purpurinados, diremos sim no meio da noite atravessada pela execração que os senhores do poder emitem para nos ofuscar. Assim, a opressão que tenta sufocar nosso desejo, ela mesma será o motor da nossa luz e da nossa dança de vaga-lumes na noite. Quanto mais escuridão dos opressores, maior será a luz emitida pela purpurina dos oprimidos.

Apêndice I

Entrevista com o babalorixá Mário Miranda/Maria Aparecida

O candomblé brasileiro, que tem similares em Cuba (*santería*) e Haiti (vodu), é um culto africano resultante do amálgama de várias crenças originárias do Golfo da Guiné e de Angola, regiões de onde vieram os escravos para o Brasil. Trata-se de uma religião de metafísica complexa, na qual se mesclam inclusive elementos islâmicos. Ela se baseia na crença em um deus único e criador, Oxalá, auxiliado por uma centena de deuses (orixás) que habitam o mundo espiritual e administram o cosmos, o homem e suas paixões. Segundo o candomblé, o universo constitui um todo harmônico, dentro do qual o mundo material significa apenas a parte mais visível, que não existe por si mesma.

Divulgada no mundo inteiro através de romances de Jorge Amado, a religião do candomblé parece ter começado a se instituir como tal por volta de 1830, na Bahia, sob a máscara de festa religiosa católica celebrada pelos escravos.¹ Daí seu sincretismo básico, em que cada deus africano corresponde a um santo católico, variando em cada lugar — por exemplo, Ogum é são Jorge ou santo Antônio, Xangô é são João, Oxum é Nossa Senhora da Conceição, os gêmeos Ibejis ou Erês correspondem a são Cosme e são Damião etc.² Esse traço de clandestinidade quase inerente ao candomblé — que foi perseguido pela polícia durante muitas décadas — corresponde perfeitamente ao seu caráter de culto iniciático, cujos segredos

só podem ser transmitidos pela sacerdotisa (mãe de santo ou ialorixá) ou pelo sacerdote (pai de santo ou babalorixá) aos iniciados (filhos ou filhas de santo), durante anos de rigoroso aprendizado. Outro fator que acentua seu caráter iniciático é a língua nagô (ou iorubá) usada por grande parte dos escravos, e que acabou se impondo como a língua oficial do candomblé.

Além das crenças específicas, o candomblé tem também sua liturgia própria. Através de danças, cantos e sacrifícios, ao som de instrumentos de percussão também originados da África, os orixás são chamados ao terreiro ou roça (templo) por intermédio dos sacerdotes, auxiliados por seus filhos. A vinda dessas entidades ao mundo material é garantida pelos *cavalos* — pessoas que recebem os orixás, servindo como canal entre eles e o mundo material — e visa restabelecer a unidade perdida do cosmos, ao operar a religação entre o *àiyé* (mundo visível, humano) e o *òrun* (mundo dos espíritos e orixás).³

Cada orixá tem uma função específica e administra uma certa parte do cosmos.⁴ Portanto, tudo o que existe tem o seu orixá, palavra que significa “dono do ori” (ori = cabeça). Assim, por exemplo, o mar é o domínio da deusa Iemanjá, assim como as águas doces pertencem a Oxum e as matas a Oxóssi. Do mesmo modo, cada ser humano pertence a um orixá. É o babalorixá quem descobre o orixá de cada um, indicando também as relações cerimoniais e sacrificais devidas ao “santo”, para dele se obter proteção, graças e energia. Cada orixá ou entidade pede sacrifícios de animais e comidas específicas. Na festa de Oxalá, por exemplo, são sacrificadas cabras, porcos, galinhas, pombas, patas e são oferecidos caracóis. Já Oxumaré pede bodes, galos, galinhas-d’angola e tatus, além das comidas cozidas e preparadas. Os sacrifícios podem variar também de acordo com o pedido feito. Assim, uma mulher que quer se curar de esterilidade oferece para Oxum (patrona da fertilidade) um prato feito de ovos ou eventualmente uma galinha amarela (cor desse orixá), a ser sacrificada no momento da oferta. Mas os sacrifícios cruentos mais significativos ocorrem durante os ritos de iniciação de um/a filho/a de santo, que faz oferendas ao seu orixá e recebe sobre sua própria cabeça o sangue derramado dos animais.⁵

No decorrer do tempo, o candomblé foi se sincretizando tanto com ritos

indígenas (o catimbó) ou ritos africanos de outras nações (a macumba) quanto com o catolicismo e o kardecismo (neste caso, originando a umbanda); de modo que é muito comum encontrar terreiros onde se reverenciam indistintamente os orixás (santos negros) e os caboclos (santos indígenas) — como é o caso do templo do babalorixá recifense Mário Miranda, onde se fundem candomblé, macumba e umbanda.

Especula-se muito sobre as relações entre o candomblé e a vivência homossexual, a partir de certas constatações, tais como o grande número de pais de santo gueis. Vários antropólogos e pesquisadores das religiões afro-brasileiras, de Roger Bastide a Peter Fry, confirmaram essa ocorrência, em pesquisas de campo.⁶ Nos cultos dos orixás da África Ocidental, já existia a tradição de considerar como não desviantes muitos aspectos da homossexualidade. Além disso, o travestismo é comum nesses rituais, em que os sacerdotes africanos costumam usar vestimentas nupciais femininas do século XIX.⁷ Existem ainda fundamentos religiosos dignos de nota no candomblé. Antes de tudo, o erótico e o místico estão sempre muito ligados na tradição religiosa africana. O termo “montar”, implícito para exprimir a posse dos *cavalos* ou iniciados que recebem o santo, tem óbvia conotação sexual. Na língua iorubá, o verbo *gun* (“montar”) vale também para a posse sexual da esposa. O próprio nome iaô, dado aos iniciados no Brasil, significa também “esposa dos deuses”.⁸

Diversamente dos sistemas fechados do universo ocidental-cristão, aí ocorre uma dubiedade filosófica básica, com grande incidência da dualidade ou elemento duplo.⁹ Já na própria doutrina e metafísica do candomblé encontra-se a essência divina primordial com sexo indefinido, abrangendo o ciclo do ativo ao passivo, indistintamente. A primeira e mais importante emanção dessa essência é Oxalá, deus Criador, que tem uma metade feminina e se caracteriza por uma organização andrógina. Certa versão do mito conta mesmo que esse orixá mora sob um pé de algodão com um rapazinho que é seu amante.¹⁰

No panteão dos deuses, existem outras entidades igualmente andróginas — Oxumaré, Logum-Edé, Ossanha etc. Como se verá na entrevista, Oxumaré apresenta-se enquanto deus/deusa por excelência, com uma simbologia muito

rica: aparece sob forma de arco-íris e de serpente bicéfala, que sai das profundezas para beber o céu, antes de regressar às profundezas da terra, do outro lado. Ambivalente, o arco-íris liga o céu e a terra, mas é também abrangente, pois resume em si todas as cores, tanto quanto a cobra é capaz de se fechar em círculo e juntar os contrários. Daí por que, já que está constituído por elementos essenciais e contraditórios, Oxumaré é a entidade das situações cíclicas e a força bipolar que percorre o universo para lhe infundir vida. (Como se verá na entrevista a seguir, é curioso que o babalorixá Maria Aparecida cite o santo correspondente a Oxumaré, no catolicismo, como sendo Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil.)

Logum-Edé é outra entidade andrógina. Como filho de Oxóssi (orixá masculino) e Oxum (orixá feminina), resultou metade homem e metade mulher, reunindo em si os caracteres mais opostos. Logum-Edé apresenta-se como um másculo caçador que vive nos bosques e mata animais selvagens para se alimentar. Mas, a cada seis meses, ele se transforma numa bela ninfa vaidosa e cheia de requebros que vive nas águas doces e se alimenta de peixes. (É curioso notar como as cores de Oxumaré e Logum-Edé são, por coincidência ou não, as mesmas cores nacionais brasileiras. Em Logum-Edé, o verde-amarelo e, às vezes, azul-amarelo. Assim também vale notar a significativa coincidência de o arco-íris, típico de Oxumaré, ter se tornado internacionalmente um símbolo da luta pelos direitos homossexuais.)

Outra entidade estranhamente oscilante é a deusa Iansã, que ocupa o lugar de um guerreiro, comandando ventos e tempestades, e veste-se como os deuses masculinos, com uma calça comprida sob a saia. Segundo certa crença, quando um desses santos andróginos “cai na cabeça” de um ser humano, este se revela homossexual. É o caso do orixá Ogum-Xoroquê, cujas filhas têm barba na cara e são muito briguentas.¹¹ Assentada sobre a ambiguidade e o paradoxo, a mitologia do candomblé apresenta também inúmeros deuses que se casam com suas irmãs ou mães, às vezes até mediante o estupro (como o jovem Oranyã com sua mãe Iemanjá). Isso, evidentemente, caracteriza uma enorme distância com a ética ocidental e católica, para a qual o incesto ainda constitui um intocável tabu.

E o que dizer dos pais de santo gueis? É preciso lembrar que o candomblé

segue um padrão existente em muitas sociedades africanas, verificável também entre indígenas norte-americanos e brasileiros: o xamã ou feiticeiro geralmente se identifica com o “feminino”, tal como definido por essas culturas, e se beneficia desse estado de ambiguidade dentro das tribos. São famosos os berdaches, índios-travestis existentes em inúmeras tribos americanas.¹² Sua capacidade de transitar livremente entre os gêneros era vista como uma aptidão para transitar também entre o material e o espiritual.

Nesse mesmo sentido, o antropólogo J. Lorand Matory afirma que, nas religiões afro-brasileiras, “a bicha representa metonimicamente um conjunto de relações cósmicas muito mais complexas do que a preferência sexual”.¹³ Em 1947, a antropóloga Ruth Landes já notava que o culto do candomblé na Bahia era, por um lado, fundado sobre uma organização matriarcal com míticas mães de santo liderando a comunidade religiosa e guardando cuidadosamente os segredos da tradição africana. Por outro lado, ela também se surpreendia com a grande quantidade de pais de santo gueis no papel de líderes religiosos. Ambas as situações lhe pareciam conectadas.¹⁴

Segundo a tradição nagô dos candomblés, somente as mulheres estão aptas a tratar com as divindades. O serviço cultual dos homens passa a ser visto como blasfemo, ao mesmo tempo que a função sacerdotal é tida como desvirilizante e emasculadora. No entanto, com uma cisão relativamente recente que deu origem, dentro do candomblé, ao culto dos caboclos, o rigor ritual afrouxou e os homens foram sendo mais comumente admitidos ao sacerdócio, podendo sofrer, tanto quanto as mulheres, transe frenéticos durante as cerimônias, sem que isso prejudicasse o culto. Mas esse relaxamento da tradição não permitiu abrir mão do princípio fundamental do candomblé: só a feminilidade pode servir aos deuses — de modo que os homossexuais socialmente caracterizados como tais acabam sendo fartamente admitidos, seja por sua aparência afetada, seja apenas por suas qualidades (inclusive místicas) consideradas “femininas”. Esses homens, por sua vez, aspiram a continuar fiéis à tradição, no centro da qual está a grande mãe, da qual eles se consideram reflexo. Todo esse gosto “feminino” é, portanto, ritualizado no transe sacerdotal e se exprime em danças sensuais bem diferentes da expressão “viril” ou atlética das danças mais caracterizadas pela

maciça participação masculina.

Na verdade, a estreita ilação entre erótico e místico leva os próprios deuses a usar um corpo humano para se manifestar visivelmente. Assim, não é de admirar que o aspecto físico seja básico na relação com os espíritos; o corpo participa substancialmente dos rituais, sendo enfeitado, pintado, vestido e desvestido no seu importante papel de ponte com os deuses. Há que se referir também a fina sensibilidade quase inerente à função mediúnica do babalorixá, cuja comunicação é eminentemente intuitiva; e, em nossa cultura, tanto a sensibilidade quanto a intuição são duas características consideradas femininas.

Conheci no Rio de Janeiro o pai de santo Nívio Ramos Sales, que ficou famoso por ter escrito sua autobiografia, que depois foi filmada. Ele começou sua função sacerdotal recebendo uma entidade feminina chamada Ciganinha Salomé. Para tanto, vestia-se como uma cigana, dançando e falando afetadamente durante os transes. Sem esconder sua orientação homossexual, Nívio casou-se e teve dois filhos com uma exuberante mulata que se declarava apaixonada tanto pelo marido quanto pela Ciganinha, num curioso cruzamento de fascínios.¹⁵ Aliás, Nívio não hesitava em afirmar que 80% dos pais de santo que conhecia eram gueis, mais enrustidos ou mais abertos. Fui informado também sobre o pai de santo baiano Nezinho Boa-Bunda, famoso “comedor de mulheres”, cujo apelido não deixa dúvidas quanto aos seus gostos homossexuais. Na década de 1980, havia ainda o caso extremo de uma mãe de santo, em São Paulo, que na verdade era um homem — exemplo de travestismo levado às últimas consequências no candomblé.

A presente entrevista só se realizou graças à amizade do professor Jomard Muniz de Britto e do antropólogo Roberto Motta com o babalorixá Mário Miranda, aos quais agradeço imensamente. Além deles, estiveram presentes o psicólogo Sílvio Ferreira e o diretor de teatro Antônio Cadengue, que também se empenhou muito para que o encontro ocorresse. Mário Miranda (pseudônimo de Amaro José Martins) faleceu em 1991. Usava o nome feminino de Maria Aparecida. Era um mulato escuro, alto e pesado. Apesar do corpo másculo, tinha gestos delicados e um ar jovial. Seus dentes, na maioria de ouro, eram facilmente notados graças ao sorriso bem-humorado e

ferino que ostentava. Para a entrevista, Maria Aparecida compareceu com uma túnica de tecido leve e colorido, sobre uma bermuda folgada. Trazia na cabeça um delicioso e sensual turbante branco, à maneira das mães de santo. Nas orelhas, dois brincos de argola, além de muitos anéis e inúmeros braceletes nos dedos e braços. A entrevista ocorreu no terreiro conhecido como Palácio de Oxum-Ceci, onde morava e oficiava Mário Miranda, no coração de um mocambo do Recife. Era novembro de 1981.

Trevisan — Eu não entendo muito bem a relação entre Maria Aparecida e Mário Miranda. Como é?

M. Aparecida — Olha, minha santa que eu adoro é Nossa Senhora Aparecida, minha Orixum. A festa dela é 2 de fevereiro. Então eu tiro duas sextas-feiras no mês de julho pra Oxum, que é Nossa Senhora do Carmo. E tiro uma sexta no dia 2 de fevereiro em homenagem a Nossa Senhora Aparecida. Porque minha santa é Nossa Senhora Aparecida, então todo mundo só me chama de Maria Aparecida. E eu acho que isso não me ofende em nada. Olha, eu fui no Palácio do Governo, no Palácio das Princesas, levar uma carta para ter um advogado. Eu fui de chinelo, de calça, de camiseta. Cheguei lá, entrei no Palácio. Eu de brinco, né? Todo mundo me olhava, um catuca, dizia uma coisa. Daqui a pouco chegou um homem e disse: “Ô, dona Maria Aparecida, faz favor!”. Eu disse: “Pois não querido, o que está faltando?”. Era o dr. Newton que me chamava. Fui, fiquei no gabinete dele toda vida e saí de lá com um advogado. Eu, como guei, como Maria Aparecida, eu entro em qualquer parte do mundo. Jamais ninguém vai dar as costas a mim.

Jomard — Mas não é somente isso. O pessoal não lhe dá as costas porque você é muito valente. Contam uma história que, no Carnaval, você passou diante do quartel fantasiado de baiana e soltaram uma piadinha. Você brigou com o batalhão todo!

M. Aparecida — Houve isso, sim. Porque eu nunca dei minha coragem nem minha disposição. Eu dou outra coisa; me pediu eu dou logo, sabe? Mas a coragem e a disposição eu nunca dei, não. De maneira nenhuma.

Trevisan — Como é que você se tornou babalorixá?

M. Aparecida — Herdei dos meus pais. Minha mãe frequentava a casa de seu Apolinário Gomes da Mota. Eu era muito criança e fui lá assistir uns candomblés. Tinha aquela comidinha, eu achava bom. Quando foi com doze anos eu comecei a receber o santo. Não em terreiro, só em mesa espiritual. Era Oxum, que descia chorando. O pessoal começou a pensar que era caboclo, mas era santo. Então ela virou comigo num terreiro. Falei com seu Apolinário para ele fazer as minhas primeiras obrigações, que eu trabalhava em casa de família, era cozinheiro. Foi tudo aqui no Recife. Então trabalhei, juntei dinheiro e fiz minhas obrigações. Quando chegou a oportunidade de fazer cabeça, ele disse que não fazia porque o ritmo dele era congo e a minha santa era da nação moçambique.

Trevisan — Tem uma história de que você era Oxum mas queriam que você se tornasse Xangô. Como foi essa história?

M. Aparecida — Eu era filho de Oxum, eu tenho na minha cabeça, então disseram assim: “Não, pra ele não ser boneca, então tira a santa fêmea da cabeça dele e bota Xangô que é santo homem, macho

mesmo”. Mas não pode. Se a gente trouxe a sina de berço, ninguém pode...

Trevisan — Aí você mudou?

M. Aparecida — Não. Tentei mudar, mas não deu certo.

Roberto — Quem era a mãe de santo que queria trocar?

M. Aparecida — Mãe Rosinha, filha do seu Apolinário.

Trevisan — Aí você trocou de mãe de santo?

M. Aparecida — Eu saí da casa dela e falei com minha madrinha Júlia. Então ela mandou que eu me aprontasse; eu me aprontei, me recolhi no quarto, ela fez o meu santo. Depois que eu fiz o meu santo, queria abrir casa de toque — ela não quis — para ficar ajudando ela, que já tava muito cansada e eu como filho feito era pra ajudar ela nas matanças [rituais]. Eu disse: “Não, quem casa quer casa e eu tenho meus clientes, meu pessoal e quero ter minha casa”. Aí vim morar aqui nesta casa, que era pequenininha. Aqui onde a gente tá era um buraco grande, por sinal um banheiro. Aí eu com as meninas comecei a carregar barro de lá da estrada do Arraial, aterrei tudinho. O primeiro salão fiz de palha de coco, depois tirei a palha e botei zinco. Depois do zinco, botei telha e fiz o salão, primeiro de taipa e depois de alvenaria. Nessa época tijolo ainda custava 30 mil-réis o milheiro. Então eu fiz o salão e a casa do santo. E hoje tô aqui, 36 anos nesta casa. Tenho muito prazer na minha casa. Eu estou com 53 anos e estou gozando a minha vida mais na velhice do que na mocidade...

Trevisan — Você pode explicar o que são esses dois locais parecidos com capelas?

M. Aparecida — Esse primeiro, do lado direito, é o Gongá, o quarto onde fica todo o povo de caboclo, o santo que faz parte das segundas-feiras e o Exu-Mulher.

Trevisan — O que é Exu-Mulher?

M. Aparecida — Exu-Mulher é a Pomba-Gira. A daqui chama Dona Leonora, que é a madrinha da casa. Também faz parte das segundas-feiras os caboclos mestres da Jurema Sagrada, Nanã (que é a avó da seita) e os exus, o Exu-Caveira da parte da Jurema. O toque deles é na segunda-feira, que é dia das almas. E este outro aqui é o quarto do Peji, é o lugar dos Orixás, onde se faz as matanças, as oferendas dedicadas aos santos orixás. É um quarto diferente. Cada dia da semana é dia de uma entidade e pertence ao orixá, desde o Exu até o Orixalá, que é o rei, é o superior. A segunda-feira é dos caboclos; eles não gostam de muitas luzes, são as luzes mais fracas ou mesmo luz negra. Na sexta-feira é a chamada dos orixás. Na chamada, primeiro a gente canta pro Exu, pra agradecer a ele. Como o Exu é solto, então primeiro a gente canta pros exus, pra depois poder chamar os caboclos e orixás. Na sexta-feira a gente chama de Ogum até Orixalá. Vem Ogum, depois Oxóssi, depois Nanã, Obaluaê, Iansã, Xangô, Iemanjá, Oxum e Oxalá.

Jomard — Quais são os santos dos outros dias da semana?

M. Aparecida — Segunda-feira é dia das Almas e dos Exus. Quarta, Xangô com Iansã. Quinta, Ogum e Odé-Oxóssi. Na sexta-feira, Oxalá. Sábado, Iemanjá. No domingo, as Crianças, que são Cosme e Damião.

Trevisan — Qual a diferença entre os caboclos e os orixás?

M. Aparecida — Há muita diferença, porque os orixás comem na pedra e os caboclos comem no tronco. As toadas também são diferentes. E o orixá, quanto mais luxo, melhor. As cantigas são diferentes também, as chamadas são diferentes.

Jomard — Os caboclos estão subordinados à divindade? Ou também são deuses, entidades?

M. Aparecida — Tanto faz. O Tupã é o deus do caboclo. E Orixalá é o deus dos negros africanos. São duas falanges. E você chega a uma só, superior. Existe um só Deus. Um só dividido em três, entendeu? Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo.

Jomard — E quais são esses três no templo dos orixás? Orixalá é o maior?

M. Aparecida — É. Orixalá-Lufã é o que toma conta da noite: é Deus Pai. É São José, o Pai. Deus Filho é Orixalá-Milá, que é o Senhor do Bonfim. Orixalá-Milá é o que toma conta do dia. E o Espírito Santo é um pombo encantado. A toda hora a gente tem que chamar por ele.

Trevisan — Eu tenho muita curiosidade de saber da Pomba-Gira!

M. Aparecida — Pomba-Gira é uma mulher que gosta muito de homem casado, porque ela acha que o homem casado guarda segredo e gratifica melhor as mulheres, tem mais carinho. O homem solteiro não, porque só tem amor pra dar e não tem o melhor, que é o dinheiro. E o homem casado gratifica bem, para ela não berrar, pra esposa em casa não saber. [risos] Então ela gosta de flores, perfume, champanhe, cerveja, farofa de dendê. Ela come cabra, galinha, guiné, maçã, frutas. E todas as oferendas é válida pra Pomba-Gira quando a gente quer fazer uma reconciliação de amor. Quando a gente quer uma pessoa que a gente ama e está fora da gente, a gente pega um cigarro, rosas vermelhas, o nome da pessoa dentro da champanhe ou da cerveja, que ela ajuda muito as pessoas que pede a ela. Tanto homem como mulher. Vai falar com a Pomba-Gira, conversa com ela e promete a ela um anel, um relógio, um trancelim, uma cabra, três galinhas e oferece a ela o que a pessoa puder prometer: “Olha, Pomba-Gira, faz o meu namorado voltar pra mim que eu te dou uma aliança, eu te dou um relógio, eu te dou um vestido”. Ela gosta de vestido...

Trevisan — Onde é feita a oferenda, aqui mesmo?

M. Aparecida — É, aqui mesmo. Tem que ir pros pés dela. Essa Pomba-Gira daqui de casa chama-se Dona Leonora, então ela tem muitas coisas. Não vou deixar as joias dela ali, porque entra muita gente e ninguém sabe quem é bom e quem é ruim. Mas ela tem muita coisa, tanto ela como Oxum. São graças alcançadas, vestidos caros. A pessoa casa e dá pra ela o véu, a capela, o vestido, entende?

Trevisan — Eu ouvi falar da Pomba-Gira como um espírito que gosta ou que protege ou que tem muito a ver com homem que gosta de homem.

M. Aparecida — Ah, ela protege porque é unissex, né? Quer dizer que o homem que é travesti ou guei tem parte com mulher, ele tem coração, tem o direito de amar. Aí ele tem de vir pro pé da Pomba-Gira: “Se você é protetora das mulheres, me proteja também que eu sou unissex”. E a Pomba-Gira não vai dizer que não, porque ela é muito interessada. [risos] Chegou com a oferenda, ela já tá fazendo.

Trevisan — Você acha que existe um orixá que protege gueis?

M. Aparecida — Ah, eu vou lhe dizer o santo que ficou dedicado pra proteger os gueis: Oxumaré. Oxumaré é um santo bem conhecido no Sul. Aqui hoje tá todo mundo fazendo Oxumaré. Com o Oxumaré a gente adora o arco-íris, a natureza. Esse santo falando na cabeça de um homem ele fica boneca: seis meses mulher, seis meses homem. Então seis meses ele tá apaixonado pelos homens, ele vai buscar o homem onde ele estiver. E seis meses ele não liga nem pra homem, ele pode até virar a cabeça, arranjar uma mulher ou uma namorada. Agora, quando Oxumaré cai na cabeça de mulher, a mulher fica lésbica, né? Ela não gosta de homem, passa a gostar de mulher e às vezes ganha do homem pra sustentar a mulher. Esse Oxumaré é o protetor dos gueis.

Jomard — Na Igreja católica, corresponde a qual santo?

M. Aparecida — A Nossa Senhora Aparecida.

Trevisan — Qual a diferença entre Oxum e Oxumaré?

M. Aparecida — Oxum é perfume. Oxum é doce. Oxum é paz na casa. Oxum é dinheiro. Oxum é joia. Oxum é tudo aquilo que é bom. A gente adora a natureza, entende? Mas essa Oxum que eu adoro é Oxumaré, o arco-íris, que bebe água seis meses e seis meses está no seco. A Oxumaré é a cobra também. E essa cobra se chama Oxumaré-Decém. Então eu acho que as casas de candomblé não podem botar um guei pra fora porque está botando Oxumaré pra fora. É justamente o arco-íris. Ele bebe água lá em cima. E a pessoa pra fazer esse santo tem que fazer uma cobra, de algodão mesmo, na cabeça. E vem com a cobrinha na mão. Oxumaré desce picando, desce pulando num pezinho só. É muito bonito esse santo. Ele ainda não virou comigo não, mas eu adoro, e já raspei três pessoas.

Trevisan — O que é raspar?

M. Aparecida — Pra fazer o santo, por amor ao santo, a pessoa tem que raspar a cabeça, porque vai ser pai de santo. Ele entrou, foi afilhado, e da primeira obrigação passa a ser filho. E depois que ele fez a cabeça, passa a ser babalorixá, entende? Pra ser babalorixá tem que raspar a cabeça, por amor ao santo. O cabelo é uma coisa linda pra quem trata, é uma coisa! Mas pra fazer o santo tem que raspar. Agora, é que nem grama: corta hoje, com dois ou três meses nasceu de novo. Se quiser raspar de novo é após sete anos, e se não quiser não tem problema, porque já raspou a primeira vez. Porque os santos, os orixás vêm da África, que é terra de negros e negro não tem cabelo. Mas hoje não tem mais definição de cor, porque hoje tem muitos brancos virados no santo, dentro da seita, com medo de cair. Porque os pobres, se caírem, não é mais novidade porque eles já vivem no chão, podem comer uma vez por dia. O rico não, tem aquilo no tempo e na hora. E hoje tem gente da alta sociedade que vive dentro da seita com medo de cair, pedindo a proteção, se segurando no santo orixá. Tem muita gente da alta sociedade que não vem na minha casa pra não ser visto, então vou fazer a minha consulta a domicílio, né?

Trevisan — Ouvi falar de um acidente amoroso que você sofreu. Como foi?

M. Aparecida — Esse acidente é uma coisa muito importante. Pra começar, aqui sempre aparecem os filhos de santo pra aprender o santo ou porque gostam do santo, e muita gente vem pra olhar as baianas que estão bem vestidas, outros vêm para namorar. Então aqui frequentava esse menino por nome de Luís Henrique, filho de Iemanjá, com dezessete anos, por aí, joinha. Então ele ficava aqui me ajudando nas matanças [de animais], ajudando a carregar material pra fazer a construção do salão. Quando era no fim de semana, eu dava o trocado dele pra ele passear, que ele é moço e tem que se divertir. Então aqui tinha uma menina loira, bonitinha, que distribuía simpatia. Não teve sorte com o marido, então ficou aqui rodando na minha casa pra Pomba-Gira proteger ela e arranjar uma pessoa pra tomar conta dela. Então começou a namorar com esse Luís Henrique, que já morava na minha casa fazia dois anos.

Trevisan — Você tinha ciúmes?

M. Aparecida — Claro que eu tinha! Vivendo com uma pessoa dois anos, a gente se acostuma. Um dia ele chegou e disse: “Mário, você tá com raiva de mim?”. Eu disse: “Não, siga a voz do seu coração; se é seu coração que pede, siga a voz dele. A mulher é coisa muito boa; tem o bom, mas não tem o melhor, que é comida na hora certa, como eu lhe dou aqui”. Ele chegou dijunto de mim, começou a me acariciar, aí disse assim: “Cida, você sabe o que é isto aqui?”. Aí ele puxou da cintura um revólver do pai dele cheio de bala. Eu abri meu guarda-roupa e tirei meu revólver e disse: “Você tá vendo que isto aqui também é um revólver? Tá vendo que está cheio de bala? Você quer fazer um banguê-banguê?”

Você tá com seis e eu tô com seis, vamos ver quem morre primeiro. Se morrer os dois, no outro dia sai no jornal: Morreu marido e mulher, por amor”. [risos] Aí ele procurou me beijar, eu recusei. Ele disse: “Você tá recusando os meus beijos com nojo da minha boca por causa daquela mulher?”. Eu disse: “Não, não é nojo, porque a pasta e a escova tiram todos os micróbios; é porque não tô a fim mesmo. Você me perdeu”. Aí ele foi embora.

Passou fevereiro, março, abril e ele não veio mais. Quando foi dia 31 de maio eu fui pra uma “manhã de sol” [festa carnavalesca de meio de ano] e fiquei brincando com os meninos, bebendo. Na hora de ir embora, eu vim com um colega do Luís Henrique. Ele me convidou pra passar na rua onde mora o Henrique. Quando eu chego na esquina, Henrique tava sentado, com um calçãozinho azul; olha pra mim e dá as costas. Isso no domingo, né? Aí voltei pra casa, fiz um lanchezinho, tomei Diazepan pra dormir e relaxar, por ordem médica, e deixei o quarto aberto.

Com raiva porque eu passei lá com um colega dele, o Luís Henrique ficou enciumado. Aí pegou a faca do pai, subiu até aqui na minha casa. E aí pulou o muro, chegou no meu quarto, viu que eu tava dormindo e mandou faca em cima de mim. Quatro facadas, eu acordei. Senti as pancadas, mas não senti dor. Aí eu disse: “Ô, deixe eu dormir; quem é que tá bulindo comigo?”. Aí olhei e vi tudo apagado, porque ele desligou a luz e pegou a minha cabeça e começou a mandar doze furadas em cima do meu corpo. Aí eu gritei que tinha um ladrão me matando. Nessas alturas, ele pula o muro e vai embora. Com a faca na mão, a camisa por cima da faca, foi correndo pra casa dela e deixou a roupa lá, melada de sangue. Pegou o ônibus e foi pro quartel.

Ele passou oito dias sem ir em casa. Saiu pelo rádio, jornais e TV, foi a coisa mais comentada do mundo. E ninguém soube quem foi. Eu jamais ia pensar que tinha sido ele. Aí, quando foi no dia do meu aniversário, 2 de agosto, eu botei o conjunto, ajeitei tudinho, fiz as comidas. De tarde, me sentei ali no batente e fiz uma promessa pro Tranca-Rua e todos os santos da minha casa: como era que eu tinha um santo, adorava tanto o santo e o santo não me mostrava quem foi que fez o meu atentado? Se o santo não mostrasse, eu ia perder a fé e ia deixar de adorar. Se o Tranca-Rua me mostrasse quem foi que tentou me matar eu daria um boi, acompanhado de quatro bodes e os pintos que eu pudesse comprar.

Aí me sentei ali de madrugada, conversei com a Estrela-d’Alva, conversei com a lua, que eu gosto muito de conversar com a natureza. Aí vem descendo esse menino amigo do Luís Henrique. Ele chegou junto de mim e fez assim: “Olha, tenho um negócio pra te dizer: quem tentou lhe matar foi o Luís Henrique. Ele me mandou dizer a você que você não falasse mais na polícia nem no jornal nem na TV, porque ele não lhe matou porque não quis, mas chance teve demais. E se você começar a falar, ele vem acabar de lhe matar”. Aí teve a festinha, eu brinquei, distribuí simpatia, vesti meu vestido, dancei a valsa. Quando foi na segunda-feira de tarde, eu levei esse menino pra delegacia, ele deu depoimento com a presença de duas testemunhas. Aí pronto, quando foi agora o Luís Henrique foi ouvido e levou dois advogados, mas vai ter outra audiência. Ele diz que quando sair do Exército tá com medo de ficar aqui. Eu não tenho nada contra ele. Não quero nada contra ele, eu sei perdoar. Mas não quero reconciliar. Eu tenho muitos filhos, veio gente de São Paulo, do Rio, meu pessoal ficaram tudo apavorado ali no pronto-socorro, até me convidaram pra ser vereador, devido à multidão de gente que foi me visitar; e eu não aceitei porque era um partido contra o governo. E eu não podia ser de um partido contra o governo, porque foi a comitiva do governador me visitar no hospital e disse pros

médicos que o que eu precisasse podia aplicar. E não me faltou médico, de cinco a seis médicos na minha cabeceira. Passei cinco horas de cirurgia. Depois chegou a comitiva da prefeitura, o abraço do prefeito, muita gente sadia. E até disseram que eu tinha morrido, então o governador disse que se eu morresse, como Rei da Umbanda de Pernambuco, quem dava meu enterro era o estado; mas já que eu estava bem, fizessem o que pudessem por mim.

Eu passei quinze dias no hospital, me recuperei, todo mundo me esperava na minha casa. Então quando eu cheguei teve até missa dada pelo bispo aqui na minha casa e teve um toque de desagravo no dia de santo Antônio. Meu filho fez a matança, as meninas tudo já ajudaram, trouxeram os bichos pra dar a cada santo a sua oferenda; e eu, doente mesmo, cantei muito, tive muita emoção. Depois, comecei a chorar, me guardaram. Depois eu voltei de novo a cantar, a santa virou comigo, tirou os esparadrapos tudinho que tava nas minhas furadas. Passei o dia e eu fiquei bom, curado até hoje, graças a Deus não sinto nada.

Jomard — Você podia falar alguma coisa sobre sua infância, quando os candomblés e terreiros eram perseguidos pela polícia?

M. Aparecida — Nessa época, o governador Agamenon Magalhães — Deus que lhe dê lá muitos anos de vida sem nós — fechou muitas casas de candomblé e levou presos não os pais de santo, mas todos os pertences dos santos. Eu era muito garoto, muito jovem ainda, não tava dentro do santo ainda não.

Roberto — Eles diziam que os terreiros viviam cheios de comunistas, não é?

M. Aparecida — Eu acho que comunista não vai percurar casa de candomblé, não. Ele vai percurar outra coisa. Mais tarde sempre aparecia aqui um comissário do Distrito de Casa Amarela. Ele era da macumba, mas não queria que ninguém soubesse e queria apagar as pessoas. Quando a gente fazia um candomblé até meia-noite, às dez e meia eles chegavam, mandavam parar os bombos com revólver na mão. E daqui a pouco levavam o pai de santo preso. Lá saía eu com aquele rosário no pescoço, as meninas tudo chorando. Eu ia, porque enfrentei mesmo.

Roberto — Mas isso foi em que ano, Maria Aparecida?

M. Aparecida — Ói, filhinho, eu não recordo não, porque esse negócio de ruim eu não gravo, eu faço tudo pra esquecer. Eu sei que teve uma festa aqui, dedicada a são Jorge. O meu santo tava comendo, com o Peji repleto de sacrifícios. E então daqui a pouco chegou o comissário com seis homens e já me chamou com um revólver na mão. Todo mundo correu. Aí eu cheguei lá, falei com o delegado, mostrei minha licença e que tava na data de bater, de tocar. Tinha muitos rapazes da polícia que tinham raiva de mim porque eu não dava cachê, que a maior parte deles ficava na casa de Xangô pra comer e depois levar o cachê. O cachê que eu tinha de dar pra eles era pra comprar o pão do outro dia e fazer as festas do santo. Quando foi depois, o comissário foi descendo a ladeira, caiu e quebrou os óculos. Aí disseram que foi fumaça que eu mandei. Eu não mandei fumaça nenhuma, se ele caiu foi porque escorregou. Aí, pronto, eu dei o toque pra são Jorge com três dias, tirei os despachos, botei dentro dos matos, entreguei, disse que o santo era meu advogado, passou. Com três meses, o comissário almoçou uma buchada, não sei o que foi que ele bebeu. Deitou-se na cadeira de balanço e até hoje o pessoal espera que ele se acorde. Já vão quase dez anos.

Cadengue — Mário, por que você nunca entraria num partido de oposição? Você diz que está sempre com o governo.

M. Aparecida — Ah, pra morrer de fome eu fico com o governo mesmo. Porque eu não entendo de

política, não entendo mesmo. Então, quando toca a dança, a gente dança conforme a orquestra. Num é só eu que tá sofrendo, é muita gente.

Roberto — E você não vai se candidatar?

M. Aparecida — Não sei, bicho, tá tudo aí apagado, não sei. Eu vou lá falar com os homens do partido e eles mandam que eu manere, coisa e tal. Quando me chamaram pra eu ser vereador, aí teve um vereadorzinho da cidade que disse: “Maria Aparecida não pode ser vereador, porque se ele for vereador só quem vai votar nele são as bichas”. Aí eu disse: “Se as bichas de paletó, gravata e anel votar em mim, eu tenho voto pra dois candidatos a vereador”. [risos] Esse que me espichou eu também não sei do passado dele, se ele brincou de boneca... [risos]

Trevisan — E você acha que o partido toparia, pelo fato de você ser Maria Aparecida?

M. Aparecida — Eu acho que é Maria Aparecida que todo mundo conhece, o transvesti que tá na Dantas Barreto [desfilando no Carnaval], que anda na rua de pano amarrado, de brinco. Onde o senhor me encontrar — no Recife, Rio, São Paulo, Paraíba, Bahia — é assim como estou; comigo não tem modificação. Então tem outros que é de paletó e gravata, porque não quer aparecer. Eu, não. Minhas cartas estão na mesa. E eu não censuro ninguém; cada um siga a voz do seu coração. Hoje o mundo tá muito cheio de guei e o guei é que está vencendo mesmo.

Trevisan — Como político, o que você pensaria defender?

M. Aparecida — O povo da minha seita. Os transvestis também não ia ignorar. Não condenar; proteger, tá entendendo? E principalmente o povo da seita, porque são mais de 4 mil terreiros no Recife, então não era possível que eles não fossem votar em mim.

Jomard — E quantas pessoas você acha que frequentam aqui a tua casa? Tem uma regularidade?

M. Aparecida — Umas... umas trezentas pessoas.

Cadengue — Um dia nós estávamos aqui e chegou uma senhora, uma filha sua. Ela viu uma fotografia sua no Carnaval e aí ela disse: “Mas meu pai tá parecendo uma mulher”. Aí você disse: “E eu não sou uma mulher? Só que eu nasci com o grelo grande”. Não sei se você lembra disso. Era uma velhinha que ficou espantada. Como é que suas filhas de santo reagem ao fato de você transar com homem?

M. Aparecida — Elas me querem como eu sou. Então, tudo que eu faço, elas me abraçam. É o motivo por que eu deixei minha mulher. Eu amo as minhas filhas, tudo o que eu tenho em minha casa são os meus filhos de santo que me dão. E então eu podia estar melhor de vida se estivesse com minha mulher. Eu deixei minha mulher por amor às minhas filhas. Elas sabem como eu sou e me abraçam assim como eu sou.

Roberto — Você já se viu reprimido por ser guei?

M. Aparecida — No tempo dos meus pais, sim, porque eu guardava respeito a eles. Então até procurar me suicidar eu procurei, quando fui descoberto. Mas depois eu fui sempre trabalhando, vivendo a minha vida.

Trevisan — Com que idade você tentou o suicídio?

M. Aparecida — Ah, eu tinha meus treze anos.

Roberto — Como foi, com comprimido?

M. Aparecida — Não, foi no rio. Eu saí pra correr e cair no rio, num lugar que era fundo, sabe? Aonde cai fica, porque as águas começam a rodar e a pessoa morre.

Roberto — Então foi na sua adolescência que você se definiu em ser guei?

M. Aparecida — Eu começava a brincar de boneca, costurar, brincar de cozinhar. Aí botava uma boneca junto de mim pra dizer que eu tinha uma criança. Então os meninos diziam: “Pra ter a criança você precisa fazer isso!”. Aí eu ia...

Roberto — Mas dizem que você já foi casado mais de uma vez e tem muitos filhos...

M. Aparecida — Olha, meu professor, vou lhe dizer que eu só tenho um filho. Esse eu posso dizer que é meu, é registrado no meu nome, vive na minha casa, o Amauri. Ele agora tá com uma mulher, mas não casou porque não conhecia a menina, então não assinei o casamento. Dei e tô dando a ele estudo, porque eu não tive tempo de estudar. Perdi meu pai muito cedo e, pra minha mãe não botar um homem no lugar do meu pai, eu tive que ir pra casa do branco trabalhar, cozinhar, fazer faxina, jardim, tudinho pra ganhar o troco pra minha mãe não botar outro homem no meu lugar. Eu tinha muito ciúme da minha mãe. Então, Deus me deu esse filho e eu estou dando a ele aquilo que não tive. Ele já tá fazendo o terceiro científico. Eu espero que ele se forme. Vendo ele formado, não me importa se Deus me chamar amanhã. É o maior prazer que eu tenho na vida.

Jomard — Você, enquanto guei, tem alguma contrariedade por seu filho ser homem?

M. Aparecida — Ele segue a voz do coração dele. Eu não vou me meter na vida dele, porquanto ele não se mete na minha. Se vamos adorar, vamos adorar. Depois da adoração cada um segue a voz do seu coração, não acham? Na minha casa aparecem muitos gueis. Dizem que meu filho é bonito. As bonecas, quando veem ele, ficam deslumbrando atrás dele...

Roberto — Você não fica contrariado porque ele não é homossexual?

M. Aparecida — Deus me livre, não. Eu tenho que abraçar ele como ele é. Ele não condena o guei, mas também não vive atrás.

Jomard — Mas você não gostaria que ele também fosse guei?

M. Aparecida — Não. Pra não me substituir! [risos]

Jomard — Mas tem umas histórias que você tem outros filhos...

M. Aparecida — O senhor sabe, professor, que eu era um menino que tinha saúde e o negócio de eu ser tranvesti não tem nada a ver uma coisa com a outra. Então as mulheres me achavam bonito, porque eu era pai de santo, cantava bem, sei rebolar, sempre distribuí simpatia. Então tinha essa mulher que me chamava assim num reservado e me oferecia aquele cachê pra ficar comigo. Eu, muito interessado, ia. Chegava lá, ela ficava a noite todinha; se quisesse se satisfazer comigo, que se satisfizesse... Aquilo pra mim era o mesmo que eu estar tomando um purgante de azeite de carrapato, que eu não gosto mesmo, era contra a minha vontade. [risos] E a outra que diz que tem um filho meu, essa dona Mariazinha, eu vivi com ela oito anos, que ela tinha um marido velhinho e eu tinha toda a saúde, né? E então apareceu um menino, mas quando eu fui pra companhia dela, ela já tinha o menino. Eu fiz o santo dele com sete anos, por doença.

Jomard — Mas tem uma com quem você se casou. Como é o nome dela?

M. Aparecida — Dona Diva.

Roberto — Mas ela não engravidou, depois do casamento com você?

M. Aparecida — Não, ela não teve filho, não.

Trevisan — Você se casou como?

M. Aparecida — Eu me casei na umbanda. Perante o mundo, eu sou solteiro, que eu não tenho documento no cartório. Casei na umbanda porque essa mulher já vivia me perseguindo há muitos anos,

pra me sentir. Então, como era viúva, ela não queria se dedicar pra mim e perder o nome, não é? Mas a gente saía, transava, jantava fora; ela botava o dinheiro no meu bolso e quem pagava era eu; machão, né? Mas com o dinheiro dela.

Roberto — Vocês nunca foram morar na mesma casa?

M. Aparecida — Não. Não dava, não.

Trevisan — Quando foi isso?

M. Aparecida — Isso já tá com seis anos.

Jomard — Mas ela vinha passar as noites aqui?

M. Aparecida — Ela vinha, botava os clientes todos pra fora. Os filhos de santo, quando acabava o toque, ela botava pra fora. Mas os homens, quando acabava o toque, queriam sentir o pai, o carinho do pai. Aí ela ficava com raiva. E as minhas filhas ela dizia que não eram filhas, tudo era amizade comigo, tudo era interesse em mim. Mas não é. Eu tenho amor a meus filhos de santo como que sejam meus legítimos filhos, sabe?

Trevisan — Me diz uma coisa, Mário, você conhece muitos pais de santo guei?

M. Aparecida — A maioria são guei. Quando o pai de santo não é guei, quer ser mais machão que os outros, então é despeitado com as bonecas.

Roberto — Mas tem acontecido alguma coisa nesse sentido?

M. Aparecida — Não... Porque eu não ligo pra isso, não. Aqueles que têm despeito de mim é porque têm inveja de me ver feliz. Pra sair agora, eu não preciso de Carnaval: eu chego no meu quarto, pego meu vestido, boto meu sapato, boto meus documentos, boto o meu revólver na bolsa e saio. [risos] A polícia olha pra mim: “Boa noite, seu Mário!”. Eu digo: “Boa noite”. Chego num hotel, como feijoada, mão de vaca, o que eu quiser. Fica tudo me olhando, eu de brinco, do jeito que quiser. Não precisa ser Carnaval pra eu me vestir de saia. Então tem aqueles que ficam querendo me imitar, mas não podem, não trazem a estrela que eu trouxe, aí ficam despeitados. Outro diz: “Não vá em casa de Maria Aparecida porque ele é guei”. Sou guei, mas jamais um machão vai desmanchar uma quizumba que eu fizer. Não vai desmanchar mesmo! Porque quando ele chegou eu já tava! Eu tô com 36 anos de santo. E quando eu quero aprender, não vou aqui em Casa Amarela. Eu vou lá fora falar com quem sabe mais do que eu. Depois que seu Apolinário, o meu zelador de santo, não tinha mais nada pra me dar, eu fui pra Salvador, pra casa de Mãe Menininha e ali eu parei.

Trevisan — Mas por que você acha que tem tanto pai de santo guei?

M. Aparecida — Porque está na safra. Desde que eu cheguei é que encontro. A maioria. E todo mundo vê isso de perto.

Roberto — O pai Apolinário?

M. Aparecida — Não. Meu pai Apolinário era homem mesmo.

Roberto — Pai Romão?

M. Aparecida — O pai Romão era homem mesmo. Cheio de mulher.

Roberto — Pai Adão?

M. Aparecida — Era cheio de mulher.

Roberto — Então nessa geração mais antiga não havia guei?

M. Aparecida — Eu também não vou jurar isso, não! Não vou botar minha mão no fogo. A pessoa pode ser muito homem, mas quando chega na hora do ciscadinho, cai de papo, tá entendendo?

Trevisan — Em todo caso, por que você acha que atualmente existem tantos pais de santo gueis?

M. Aparecida — Meu filho, não sou eu que acho. Todo mundo vê!

Trevisan — Mas eu gostaria de conhecer a sua opinião: por quê?

M. Aparecida — Eu não sei. Eu acho que porque a gente se apega mais, tem mais comunidade com as pessoas, não sei. Eu acho que tá na safra, né?

Cadengue — E os seus amores, Maria? Fale do seu maior amor.

M. Aparecida — Eu não vou falar do meu maior amor porque assim vai ferir uma ferida que já está cicatrizada. E eu prefiro coisas estranhas, pra aumentar mais o meu caderno de fãs. Agora eu não quero construir amizades de maneira nenhuma. Vem um menino, bato um papo, a gente sai, curte uma legal. Sem compromisso.

Roberto — Com sua sensualidade, que parece ser muito forte, você alguma vez sentiu vontade de morrer de gozo numa relação com uma pessoa?

M. Aparecida — Não, porque eu ligo o ventilador. O menino começa: “Cida, Cida”. E eu: “Unh, unh!”. Ele: “Cida, fale!”. E eu: “Unh, unh!”. E o ventilador tem que estar em cima de mim, porque eu já tô velha, né? Cheia de barbatana, com colesterol bem alto. E se o ventilador não me soprar eu vou morrer! [risos]

Roberto — Qual dos seus amores durou mais tempo? Foi uns dez anos?

M. Aparecida — Não. Uns seis anos, oito anos, por aí. Eu sou muito fácil de me apegar às pessoas. Desde que a pessoa me entenda, acerte no meu fraco, eu já quero segurar. Por isso é que eu não quero que ninguém acerte no meu fraco. Todas as mulheres, todos os gueis têm um fraco.

Sílvia — O que mais te chama atenção num homem?

M. Aparecida — A ternura, o amor. Eu mesmo gosto de sentir o gosto, o cheiro do homem, gosto de sentir o suor do homem, entende?

Cadengue — Como é que os homens lhe paqueram? São eles que se aproximam de você?

M. Aparecida — Eles se aproximam. Mas se eu topar com a cara dele e ele não se aproximar, eu faço um trabalho e ele vem chorando na minha casa. Mas tem que saber o nome dele. A gente bota o nome dele dentro de uma cerveja, bota uma rosa vermelha, leva numa encruzilhada, abre uma carteira de cigarro, acende três, dá três fumaças pro ar, chama o nome dele pedindo o que deseja, pedindo primeiramente a Deus e aqui na terra a Dona Leonora, que é a Pomba-Gira cigana daqui do Palácio de Oxum. Aí faz um bife de carne de porco, virado bem quente no azeite de dendê e farinha carioca e alface e bota no pé dela. Aí dá uma macumba. Aí, quando vê a pessoa, antes da gente falar com ele a gente diz: “Eu te vejo pela frente, por trás te faço uma cruz, tu tem que amar tanto a mim como a Virgem Maria ama o Menino Jesus”. Quando ele dá as costas, a gente benze ele por detrás: “Deus que te abrande e o anjo da guarda te abrandeça, tu vai correr tanto atrás de mim como um jumento corre atrás de uma besta”. Aí espera o resultado.

Cadengue — E o que é que se faz pra segurar um homem?

M. Aparecida — Você tem que deixar ele dormir, catá cafuné nele, então tira um pouquinho do cabelo da cabeça dele, amarra num retosinho vermelho, bota o nome dele dentro do sapato do pé esquerdo, tá entendendo? Numa sexta-feira, convida ele para tomar um café na sua casa. Você lava o rosto bem cedo. Aquela água do seu rosto você bota pra ferver e dá o cafezinho pra ele tomar. Ele só vê a sua face na frente dele! [risos]

Trevisan — E quando você quer que ele se mande?

M. Aparecida — A gente vai num cemitério num dia de segunda-feira, procura uma cova que tem um nome de homem, vê o nome que está em cima da tumba. Aí [*batendo na madeira*] chama pelo nome três vezes e diz: “Olha, eu vim aqui para você fazer um socorro, pra tirar fulano do meu caminho”. Aí, acende uma vela pra Deus e outra de cabeça para baixo, pra aquele que está ali dormindo o sono eterno. Reza um Padre-Nosso, uma Ave-Maria, uma Salve-Rainha, oferece a são Raimundo pra aquele homem esquecer de mim como o defunto esquece do mundo. Aí ele procura outra boneca, outra mulher e sai da vida da gente. Mas é difícil! Quando a gente amarra um homem e quer deixar ele, o homem faz miséria com a gente!

Trevisan — Que tipo de homem lhe agrada mais? Jovem, alto, louro, preto?

M. Aparecida — Não importa que seja jovem. Nem importa que seja alto ou baixo, nem que seja preto ou branco. O que eu gosto do homem são três coisas que ele tem. Primeiro: a dentadura, a dentaria. Eu tenho horror a homem que tem dente estragado na frente, eu tenho alergia. Segundo: não gosto de homem que usa calção. Eu chegando no quarto com um homem, ele tirando a roupa e estando de calção, já perdi o apetite. Só gosto de homem de cueca. E mais: homem que usa bigode. Sou taradinho! Homem cabeludo, eu adoro! Mas homem que usa perfume eu não gosto. No homem eu gosto do cheiro da natureza dele. É uma tara minha, não gosto de homem que usa perfume. Agora, se eu for pra um quarto com um homem, eu tenho que me perfumar do pé à cabeça, principalmente nas partes mais escondidas, porque eu não sei a que ele vem, né? [risos] Então eu tenho que estar prevenida! Eu quero servir o homem como mulher. Mas se chega na cama ele vai me procurar pela frente e quer pegar onde não deve, então eu me abro todinho. Do jeito que ele me procurar, ele encontra.

Aqui vem homem casado pra servir de mulher pra mim. Casado, pai de filho e tudo, vem aqui e quer que eu vá pra satisfazer a ele. Ele não procura um homem mesmo porque podem falar, chegar nos ouvidos da esposa. Então ele procura uma boneca. Outro dia eu fui para um baile. Quando era duas horas, vim pra casa. Um soldado me pediu carona no táxi. Quando cheguei aqui, ele desceu. Aí entrou, chegou no quarto, tirou as botinas, tirou o revólver, botou em cima do penteador, tirou a roupinha, ficou à vontade. Eu liguei o ventilador, deixei ele lá tomando aquela frescura; vim cá na cozinha, me perfumei todinha, porque eu tava suada da dança. Depois que me deitei na cama, ele foi pegar onde não devia. Dali a pouco o soldado virou de costas, aí pegou assim na minha grela e começou a esfregar assim no ouvido. Então eu disse: “É comigo mesmo. Já que ele procurou, então toma”. Aí ele disse: “Se eu encontrar você na rua e ver você cochichando com alguém isso que aconteceu aqui, eu dou seis tiros nas suas costas”. E eu: “Besteira, meu filho, você não é o primeiro, não. Olhe, dentro do quarto ninguém é de ninguém”. Ia amanhecendo o dia. Ele trocou a roupa e foi embora. Aí exigiu o dinheiro

do táxi, né? Tudo bem.

Trevisan — Isso de virar as costas pra você acontece muito?

M. Aparecida — Ah, isso aí tá na safra. E essa época do Natal, vou lhe contar. Esses meninos aí de treze a quinze anos, quando não passa na prova, o pai não dá dinheiro pro cinema, então eles correm atrás dos gueis pra arranjar o dinheiro do cigarro. E a gente não pode dizer que não.

Trevisan — Onde é que você pega homem?

M. Aparecida — Eu não pego, não, porque eu já tenho os meus fregueses certos. Hoje mesmo chegou dois e eu mandei voltar porque tinha esta reunião. [risos] Mas eu não vou perder não, porque amanhã eles vêm de novo. Quem gosta torna, né? E o criminoso volta sempre ao local do crime.

Cadengue — Normalmente, como é que os homens lhe chamam na cama?

M. Aparecida — De Cida, painho, minha preta, minha preta velha, minha coroa.

Cadengue — Você acha que no Brasil se transa muito homem com homem?

M. Aparecida — E como! E como! A gente anda na rua, vê um garoto bonitinho, todo chique, tipo do manequim, chega na cama ninguém sabe se é ele, se é ela.

Trevisan — E sua participação no Carnaval, como é? Você sai todo ano?

M. Aparecida — Todo ano, todo ano. Eu saio de baiana, de Carmen Miranda.

Jomard — Há quanto tempo você desfila no Carnaval?

M. Aparecida — Há muito tempo. Desde que eu me entendi de gente. E na Dantas Barreto, todo mundo espera ela: a Maria Aparecida. Às vezes eu levo rosa pra sacudir pro governador, para o prefeito, os turistas de fora. Eles perguntam: “Quem é esse?”. É o transvesti Maria Aparecida! Aí eu saio toda me requebrando. Desfilo sempre no maracatu Cambinda Estrela. Ali é gostoso. Ritmo africano mesmo!

Roberto — Se você pudesse fazer uma cirurgia pra ter o sexo que a mulher tem, você faria?

M. Aparecida — Não. Não porque eu acho que o meu *odi* é muito gostoso. Não sou eu que digo não, são os fãs. Ele vai a primeira vez, ele pede bis.

Trevisan — O que é odi?

Jomard — É o pau...

Cadengue — Não, é o cu...

Roberto — Você tem vontade de botar silicone?

M. Aparecida — Eu tenho vontade de fazer uma operação. Eu ia fazer, mas estava com o açúcar muito alto e eu não quis me submeter a isso.

Roberto — Mas era uma operação pro peito crescer?

M. Aparecida — Pra crescer o peito e tirar barriga. Então o médico disse que botava silicone e inchava tudinho, sabe? Fazia meu olho china, o busto e tirava o couro da barriga. E aí eu ia ficar esbelta, sabe? Eu vou tomar agora uma série de sauna pra ver se eu perco mais o abdômen. Porque eu não como. Passo fome pra não engordar, mas a barriga não sai. Meu corpo não é tão malfeito. Essa barriga é que tira minha elegância.

Roberto — Ô, Mário, e com o pessoal da seita, como é que você se dá? Se dá bem com os pais de santo? Com o Edu? [outro babalorixá guei do Recife, conhecido como Pai Edu].

M. Aparecida — Não. Eu me dou mais com as fêmeas do que com os machos.

Jomard — Como você vê esse movimento chamado feminismo, de libertação das mulheres?

M. Aparecida — Olha, acho que a mulher segue a voz do coração dela, sabe? Tudo é válido, hoje. Sei lá, a mulher hoje não tá mais gostando de home, quer outra mulher também. Ela segue a voz do coração dela?

Jomard — Você se vê como mulato? Ou como negro? Qual é a sua cor?

M. Aparecida — A minha cor é moreno. Eu converso com o espelho. Minha cor é morena, assim um pouco creme-caque.* Os olhos castanhos. Mas quando eu faço as minhas mágicas, você não vai ver esta figura, vai ver outra diferente. Se eu acho que tô ficando velho, cheio de rugas, eu começo a botar ouro na boca, pra quando sorrir os homens se encantar...

* *Cream cracker*, tipo de biscoito tostado.

Apêndice II

... e a luta continua

A guerra santa do dr. Richetti*

*De noite, eu rondo a cidade a te procurar,
sem encontrar...*

Paulo Vanzolini, “Ronda”

Inicialmente, havia apenas reclamações isoladas de anônimos travestis e prostitutas vitimadas pela violência policial que, desde o fim de maio de 1980, tomou conta de São Paulo, sob pretexto de limpar a cidade de vagabundos, anormais (também conhecidos por homossexuais), decaídas ou mundanas, marginais e desocupados em geral. Como é que se limpa uma cidade de 10 milhões de habitantes, refúgio dos miseráveis de todo o Brasil, com taxa de desemprego atingindo 8% da população economicamente ativa? Fácil: dando serviço para a polícia, que, nestes tempos de semianistia, é menos solicitada mas precisa mostrar serviço. E dá-lhe, desvairada Pauliceia!

UMA GUERRA SANTA EM NOME DA FAMÍLIA E DA MORAL

Em abril, um jornal de grande penetração nas áreas conservadoras inicia uma campanha contra os travestis, sugerindo que a polícia tome atitudes mais enérgicas, em função do caso de um antiquário supostamente assassinado por um travesti. Logo depois, o delegado da zona sul (onde ocorreu o crime), Paulo Boncristiano, e o coronel da Polícia Militar Sidney Palácios tornam público um plano para combater travestis e homossexuais. Tal plano pretende

juntar as forças da Polícia Militar e Civil (verdadeira façanha, considerando-se as rivalidades entre ambas) para, entre outras coisas, tirar os travestis dos bairros residenciais, reforçar a Delegacia de Vadiagem e destinar um prédio (o desativado presídio do Hipódromo) para abrigar especialmente homossexuais.

No fim de maio, é transferido para a Terceira Seccional (Centro) um delegado que se vangloria de ter, na década passada, expulsado as prostitutas de São Paulo e criado a zona de meretrício em Santos. Nome do personagem: José Wilson Richetti. Ele chega para levar o plano até as últimas consequências, através das Operações Limpeza e Rondão. Com uma bem montada equipe interpolicial, saiu pela cidade disposto a limpar não apenas as zonas residenciais, mas sobretudo o centro da cidade, atacando as Bocas do Lixo e do Luxo, a Rego Freitas, o largo do Arouche e a Vieira de Carvalho, áreas frequentadas por prostitutas, travestis, michês, lésbicas e bichas em geral. Portando-se como um herói, convida um fotógrafo para documentar a operação e alega apoio total de seus superiores, o secretário de Segurança, desembargador Octávio Gonzaga Jr., e o chefe do Departamento de Polícia da Grande São Paulo, delegado Rubens Liberatori (acusado de deflagrar a famosa Operação Camanducaia, que, em outubro de 1974, retirou menores infratores de São Paulo para soltá-los nus no interior de Minas Gerais). Aliás, um policial deixou claro a um repórter que as operações de limpeza estariam se realizando também a mando do general Milton Tavares, comandante do Segundo Exército.

Nas semanas iniciais, as investidas da polícia ocorreram de forma maciça, simultaneamente em diferentes regiões do Centro, em horários díspares que variavam das quatro da tarde às quatro da madrugada, inclusive arrancando gente de dentro de táxis. Depois, pretextando insuficiência de efetivos policiais (!), a Operação Limpeza entrou num ritmo menos maciço, agora mais rotineiro. De tal modo que os carros de chapa fria ou camburões rondavam sistematicamente o Centro ou estacionam em pontos-chave como o largo do Arouche, levando quem não tiver carteira profissional assinada. “Precisamos tirar das ruas os pederastas, maconheiros e prostitutas”, é o que declara Richetti, dizendo-se revoltado porque certa noite topou com dois

homens se beijando em público. “Eles não respeitaram nem minha mulher”, reclama o delegado.

FINALMENTE, A QUERIDA PAZ DOS CEMITÉRIOS

O primeiro escândalo ocorre quando a revista *IstoÉ* publica a foto de um travesti sendo pisoteado durante uma redada policial. Richetti justifica dizendo se tratar de um homossexual que tentara matar uma pessoa. Logo depois os jornais noticiam que a prostituta Idália atirou-se do segundo andar da Seccional do Centro, para se matar ou escapar das violências sofridas. Outras mulheres vítimas da repressão referem-se aos banhos de água fria e às porradas que arrancam dentes, quebram pés e provocam abortos; denunciam extorsões mascaradas em fianças altíssimas para serem libertadas, e roubos sistemáticos de objetos de valor ou dinheiro, no ato da prisão. Richetti, muito eloquente, diz que é incapaz de bater numa mulher nem tolera que seus investigadores o façam. Mas, segundo depoimento de uma vítima ao deputado Eduardo Suplicy, é o próprio Richetti quem esmurra as costas ou a cabeça das mulheres que deixam a prisão, exigindo que mantenham o bico calado sob pena de represália. E um travesti relata como Richetti abriu uma gaveta e a fechou violentamente, prendendo seus seios. Naturalmente, esses infelizes são acusados de inventar tudo, porque não estão do lado da lei, que cria a verdade. Mas nestes dias não é preciso muito esforço para ver surras em público. Na esquina da Rego Freitas com a Major Sertório, investigadores tentam tirar a dentadura de um travesti, para recolher a gilete aí escondida. Como ele jura aos berros que seus dentes são naturais, é espancado e tido por mentiroso.

Não adianta apresentar documentos ou provas de bom comportamento, pois o critério é dos policiais. Muitas prostitutas estão sendo presas inclusive quando trazem habeas corpus preventivo, que é rasgado no momento da prisão pelos homens da lei. (Risos sarcásticos para a cega Justiça.) Nem adianta mostrar holerites milionários se você é uma bicha desmunhecada. Aliás, nos bares do largo do Arouche, os investigadores já chegam gritando: “Quem for viado pode ir entrando no camburão”. Leis, Constituição, direitos?

Até prova em contrário, todos os cidadãos são suspeitos. É por isso que o Centro de São Paulo agora anda em paz: pelas ruas passeiam apenas bandos de policiais.

Apesar dos números (de 1500 pessoas presas em uma semana, apenas 0,8% foram indiciadas), Richetti diz que as rondas estão dando ótimos resultados, alegando que no Centro o número de assaltos diminuiu de trinta para cinco por dia. E afirma que só irá “acabar com isso quando os comerciantes e as famílias vierem me pedir”. Imediatamente, uma providencial e desconhecida Associação dos Lojistas e Moradores do Centro vem a público agradecer a ação do delegado. Um panfleto distribuído pela cidade censura os “maus representantes do povo” (deputados) que defendem “prostitutas, homossexuais, lésbicas, trombadinhas e outros desocupados”; a atriz Ruth Escobar é acusada até de fazer apologia do aborto... por estar empenhada na luta contra a repressão policial, a atriz recebe dezenas de telefonemas não tão anônimos, chamando-a de mãe das putas e sugerindo que transforme seu teatro em puteiro. Enquanto isso, o delegado Liberatori justifica as rondas, informando que “nossa obrigação é devolver a tranquilidade à população”. Cinismo?

O escândalo se alastra quando um sociólogo do prestigioso Cebrap é preso, ficando três dias desaparecido. Crime: não trazia carteira de trabalho assinada. Então, até o Comitê Brasileiro de Anistia se manifesta. Ao mesmo tempo, o jurista Hélio Bicudo entra com representação judicial contra Richetti e o secretário de Segurança. Deputados convocam a ambos para depor diante da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Estadual e apresentam denúncias públicas, depois de ouvir depoimentos das prostitutas. Aliás, já desde o início das operações os grupos homossexuais, negros e feministas vinham se mobilizando em conjunto. Organizam uma entrevista coletiva para denúncia de violências, entram com representação judicial contra Richetti, fazem intensa panfletagem na cidade e organizam um ato público de protesto.

O AROUCHE É NOSSO

Naquela sexta-feira 13 de junho, dia de santo Antônio, quase mil pessoas se reuniram diante do Teatro Municipal no começo da noite. É verdade que há uma chuva intermitente, mas pela panfletagem e contatos realizados esperava-se pelo menos o dobro de pessoas. Talvez os chamados setores democráticos não tenham achado a causa suficientemente nobre. No entanto, seus escassos representantes ali presentes pareciam dispostos a tirar o máximo rendimento possível. Compareceram, sim, as bichas rasgadas que pouco têm a perder além da vida. Mesmo debaixo de um certo clima de tensão, foram se abrindo algumas faixas que pediam a exoneração de Richetti, protestavam contra a prisão cautelar ali experimentada e exigiam o fim da violência policial, da discriminação racial e a libertação de putas e travestis. Foram lidas várias cartas assinadas pelos diversos grupos organizadores do ato. Certamente acostumados aos estereótipos tipo *Trapalhões*, os transeuntes olhavam perplexos para aqueles beijos, abraços e desmunhecações legítimas. E devem ter ficado ainda mais confusos quando estourou o primeiro slogan, gritado numa só voz: “ADA, ADA, ADA, RICHETTI É DESPEITADA”. Ou então: “A, B, X, LIBERTEM TRAVESTIS”. Formada a passeata, logo depois, as frases foram pipocando, quase sempre impublicáveis: “RICHETTI ENRUSTIDA, DEIXA EM PAZ A NOSSA VIDA”, “UM, DOIS, TRÊS, RICHETTI NO XADREZ”, “ABAIXO O SUBEMPREGO, MAIS TRABALHO PARA OS NEGROS”. E muitos manifestantes se espantaram quando algumas feministas puxaram um refrão longamente repetido: “SOMOS TODAS PUTAS”.

Subindo pela avenida São João e parando o trânsito, a passeata abria-se com um cordão de mulheres enlaçadas. Podia-se ouvir em uníssono: “O GUEI UNIDO JAMAIS SERÁ VENCIDO” ou “AMOR, FEIJÃO, ABAIXO O CAMBURÃO” (que, para contentar os mais tradicionais, variava para “ARROZ, FEIJÃO, ABAIXO A REPRESSÃO”). Já na praça Júlio Mesquita, a passeata se detém diante do edifício Século XX, que abriga grande número de prostitutas e foi recentemente invadido pela polícia. Temerosas de revanche, as mulheres não compareceram ao ato, mas saem às janelas e são aplaudidas. Aproximando-se do largo do Arouche, ecoam os gritos uníssonos de “LUTAR, VENCER, MAIS AMOR E MAIS PRAZER”. Ou também: “AMOR, TESSÃO, ABAIXO A REPRESSÃO”.

A essa altura, algumas bichinhas mais afoitas pulam numa desmunhecação

feroz e ensaiam seus próprios slogans, do tipo “RICHETTI É LOUCA, ELA DORME DE TOUCA”. Entrando no largo proibido desde há duas semanas, os manifestantes gritam “O AROUCHE É NOSSO”. Como a passeata estaciona ali por algum tempo, vários estabelecimentos amplamente sustentados pelas bichas começam a baixar as portas, inclusive o famigerado Caneca de Prata, cuja clientela de viados classe média, entre incrédula e divertida, espia as primas pobres através da porta de vidro. É só na Boca do Luxo que a passeata se dissolve, em meio a um ligeiro alvoroço de alarme falso.

E A GUERRA NÃO ACABOU...

Nada indica que a repressão arrefeça depois disso. Apesar de prometer punição para as arbitrariedades dos policiais, o secretário de Segurança adverte que “não será esse o pretexto de que poderão valer-se aqueles que infringem as leis, ou atentam contra a moral e os bons costumes, para voltar a constranger a sociedade com seus desvios de comportamento”. Aliás, de agora em diante parece que o próprio Dops irá acompanhar o movimento homossexual com mais atenção, conforme se deduz do boletim expedido por esse órgão. Basta lembrar que a faixa mais visível da manifestação era uma enorme bandeira rosa com o nome da Convergência Socialista, cujas fotos foram amplamente difundidas pela imprensa. Sem querer, acabaram todos passando por membros dessa organização, numa tática já conhecida.

De todo modo, a abertura finalmente encontrou seus bodes expiatórios. Cada beijo proibido irá custar uma briga. Não porque a repressão aumentou: trata-se da mesma repressão que se tornou mais explícita. Mas também é certo que, em vez de conter a violência, a máquina que sustenta o dr. Richetti apenas retarda o efeito da bomba. Trata-se de um problema de sobrevivência e não de moralidade. Basta ouvir o que dizia a prostituta Katia: “Quando posso, dou cobertura para os trombadinhas. Passa um por mim correndo e eu digo: Vai, meu filho, que Deus te ajude”.

*... e nesse dia então vai dar na primeira edição:
cena de sangue num bar da avenida São João.*

* Texto de João Silvério Trevisan publicado no jornal *Lampião da Esquina*, em julho de 1980, e republicado aqui com pequenas alterações.

Integrar-se ou desintegrar?*

Integrar-se ou desintegrar, eis a questão. Percorro o meio homossexual e não canso de me deparar com situações surpreendentes. Não, não vou falar de pegação (ou açougue) nos cinemas, parques e saunas — não desta vez. Num debate promovido pelo Caehusp (Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP) dentro do seu ciclo de mesas-redondas sobre homossexualidades, ouvi uma conversa que foi entusiasmando o público na mesma proporção em que ia me deixando de cabelos em pé.

Como havia uma vereadora presente, alguém propôs com eloquência que ela encaminhasse junto à Câmara dos Vereadores de São Paulo os projetos de: 1) determinar uma praça para as bichas caçarem à vontade (sugeriu-se a praça Roosevelt, pela proximidade com vários outros points gueis); 2) batizar ruas e criar monumentos com nomes de bichas e lésbicas eméritas. “Meu Deus, se mencionarem o meu nome, onde vou me esconder?”, pensei, aterrorizado ante a possibilidade de estar entre as bichas eméritas. Não iria me esconder por timidez. É que eu *execro* monumentos de qualquer tipo, a qualquer pessoa. Na década de 1970, quando morava no México, fiz meu único poema em espanhol, em homenagem a García Lorca, amaldiçoando as pedras dos monumentos feitos sobre nossos cadáveres, depois que nos atiraram pedras a vida toda. Mais recentemente, quase criei sérios problemas político-familiares quando o prefeito de minha cidade natal quis criar um

centro cultural com o meu nome. Considerando que era período eleitoral, o centro seria inaugurado sem qualquer infraestrutura, para ser fechado em seguida, e eu me sentiria manipulado. Mas, sobretudo, pesava a incongruência da minha situação: prestes a ser despejado do meu apartamento, sem dinheiro e solitário num país de merda — mas com meu nome na fachada de um centro cultural!... Ou seja, tem algo de podre no reino da Dinamarca. Querem nos prestar homenagem? Pois que seja em vida, aqui e agora, sem motivo especial: *a maior homenagem é nos deixar viver do jeito que somos*, queremos e merecemos pelo que fizemos. Ou seja, reconhecimento real e não hipocrisia para descarregar consciências pesadas.

Por isso, no tal debate, a convicção com que se reivindicava a consagração do gueto me pareceu uma burrice suprema. Ao contrário do que se pensava, não havia nisso libertação, mas confinamento: pode-se trepar, contanto que seja *ali*. Ora, faça um exercício de imaginação para pensar no que não nos estaria sendo pedido em troca, pois nada nos é dado de graça — sejamos nós pobres ou pretos ou homossexuais ou, de algum modo, parte daquele grupo de cidadãos de segunda categoria, tratados como a escória neste país de banqueiros e ruralistas. Ou não é ser escória ouvir piadinhas, amar clandestinamente, ter que esconder metade da sua vida etc. etc. etc.? (Sei que cada um de vocês pode fazer, por experiência própria, sua lista da repressão cotidiana que nos impingem.)

Pra mim, um fato é certo: não preciso que determinem um lugar onde eu possa caçar, simplesmente porque quero caçar *em qualquer lugar da cidade*. E quanto aos monumentos, recuso ser cooptado depois de morto. Vivo incomodando e tenho pago um (alto) preço por isso: apesar de extremamente intensa e criativa, graças ao meu esforço, minha vida é cheia de dificuldades e humilhações (recentemente, um jornal devolveu um artigo que eu, com 52 anos, escrevera a seu pedido; e me pagou — para não publicar; tema: homossexualidade). Portanto, prefiro que a sociedade — que me puniu por ser bicha, pensar com a própria cabeça e escrever criativamente — continue me tendo atravessado em sua garganta, mesmo quando eu já for cadáver.

Por que não pensar *maior*, para além do gueto? Criar, tirar do nada, inventar, não é o que fazemos a vida inteira? A partir de espaços rarefeitos e

emoções recônditas, criamos e inventamos o nosso mundo incessantemente para poder sobreviver no exílio em que nos meteram. Ou será que a discriminação que sofremos é apenas um faz de conta de gente mimada (que só pensa em trepar, como se diz por aí, a nosso respeito)? Será que não é prova de burrice sonhar em se integrar na mesma sociedade injusta que nos oprime? Será que tudo o que queremos é partilhar da mesma mediocridade que nos empurra para as margens? Ah, a margem! Eis o ponto. Por menos que seja, o nosso grande trunfo é o *olhar das margens* que fomos obrigados a desenvolver. É esse olhar que nos fornece instrumentos para exercer a crítica à cultura e é graças a ele que podemos sonhar com (talvez propor) um mundo diferente. Nossa “doença” é o melhor que temos. Caso contrário, seria preferível casar, ter filhos e virar “saudáveis” executivos — como fazem muitos “homens de bem”, ainda que continuem frequentando saunas de viado, às escondidas.

Integração? Não, obrigado. A sociedade tem que aprender não com nossa saúde forjada, mas com nossa “doença” — aquilo que ela considera doença, porque a assusta e coloca em crise. Afinal, somos “doentes” quando ousamos transgredir, arriscando muito, quase tudo. E transgredir em nome de valores que estão muito acima da mediocridade medida pelo preço do mercado. Não é graças a esses valores que conseguimos sobreviver afetivamente no deserto, cavando com as próprias mãos o nosso amor e a nossa fé, todos os dias? Pois é com isso também — nossa “doença” — que construímos nossa singularidade individual. Portanto, chega de palavras de ordem, seja na publicidade que nos manda comprar para ser belos (consumir para ser mais consumível), seja nos discursos revolucionários de algibeira, ansiosos por substituir os ocupantes atuais do trono. Melhor, isso sim, tomar posse da nossa homossexualidade como um trampolim para a desintegração. Desintegrar, por exemplo, equívocos como aquele do masculino baseado no culto fálico e na sua própria falta de saída. (Esse é um outro papo, a crise do masculino — da qual as bichas somos ponta de lança, quando exacerbamos as contradições masculinas.)

Se temos uma função social própria, essa é desintegrar. Somos mestres em desintegrar, já que vivemos da desintegração. Nós construímos não contra

ela, mas graças a ela. Aprendemos a viver em meio aos *fragmentos* que nos deixaram sobrar. Os negros brasileiros sabem do que estou falando: pensem na feijoada, hoje prato nacional, criada pelos escravos com os restos de comida que recebiam. No caso homossexual, a singularidade está na repressão que sofremos desde pequenos. Pode parecer pouca porcaria. Mas não é. A sociedade, tal como constituída, dificilmente poderá nos aceitar em seu seio — a menos que ela mude, coisa comprovadamente difícil, ou que mudemos nós — tal como já fizeram milhares de pessoas no decorrer da história. Essas são as duas alternativas possíveis. E digo por que a sociedade não pode nos engolir. Por mais que proliferem os bares, as danceterias, as saunas, os desfiles de moda, as peças/filmes/exposições e até mesmo os espaços na mídia, estaremos sempre sob vigilância estrita — porque somos basicamente condenáveis. Socialmente, vivemos num ilusório bolsão de tolerância. Ou será que, na reforma constitucional brasileira, você viu a esquerda votando a favor da orientação sexual como um direito do cidadão? Será que já ouviu d. Evaristo Arns, o cardeal que adora ficar do lado dos oprimidos, reconhecer a opressão aos homossexuais? Será que você conhece algum organismo internacional ligado à ONU que defenda os direitos homossexuais no mesmo grau de legitimidade com que brande os direitos dos negros, das crianças, das mulheres, dos índios etc.? Não. E duvido que vá conhecer tão breve. Pelo mesmo motivo que até hoje não permitiu indenização aos homossexuais vítimas do nazismo como aconteceu com outros grupos, fossem eles judeus, políticos e até mesmo ciganos. Ou pelo motivo que leva os delegados brasileiros a engavetar sistematicamente os casos de assassinatos de homossexuais.

Será que você nunca notou o constrangimento mal disfarçado das campanhas contra a aids, no tempo em que isso era basicamente doença de viado (que dá o cu, como o Paulo Francis fazia questão de frisar)? O motivo é simples. Para a atual sociedade moderninha, mesmo quando não afirma em voz alta, nós ainda significamos um bocado de coisas abomináveis. Eu poderia citar uma penca delas. Mas vamos nos concentrar apenas no denominador comum que perpassa todas as condenações, discriminações ou omissões conhecidas: o *prazer*. Nós horrorizamos o mundo porque nossa

grande reivindicação repousa sobre a liberdade de amar, um amor não procriativo, que visa apenas o prazer. Você poderá dizer que hoje isso não é privilégio nosso, já que a sociedade moderna assenta-se sobre o hedonismo e o consumo. Engano, pois o nosso prazer passa por outro viés: o do estigma historicamente consagrado. Nosso prazer é ultrajante. Está lá na Bíblia, mas também em leis americanas ou inglesas ou chinesas e na orientação seguida por muitos catedráticos de psicologia, até hoje.

Além do mais, o prazer veiculado em nossas sociedades é sempre uma *escapatória para a culpa*. Culturas que têm como figura icônica um Deus sofrendo na cruz costumam ter problemas com o prazer puro e simples — principalmente o sexual, sem pretensão reprodutiva. Por isso, fazemos emergir o lado sombrio dessas sociedades baseadas na necessidade do sofrimento. Despertamos seus demônios adormecidos. Elas adoram nos crucificar porque ousamos nos contrapor à crucifixão (e, às vezes, pervertemos a própria dor, ao substituir Cristo por São Sebastião — aquele todo flechado, que suspira de amor). Em resumo, para ela nós não temos conserto. E isso nos outorga uma grande vantagem: somos fascinantes objetos do desejo recalcado da sociedade. Enquanto formos proibidos, estaremos também encantando. Ou alguém duvida que quanto mais proibido mais desejado? É a lei da culpa. Há muito tempo a humanidade vem exorcizando através do horror ao nosso “desvio” seu próprio desejo de transgredir. Somos o espelho de sua transgressão, por nós atualizada.

Quando a sociedade vai nos integrar? No dia em que formos suficientemente integráveis. E, repito: pagando um preço. Pense em quanto vai ser preciso dar em troca. Exercite sua imaginação: faça uma lista. No final, você verá que o Paraíso Social tem cara de papai-mamãe — que poderá ser papai-papai ou mamãe-mamãe. Mas sempre se exigirá que a gente se coloque no *nosso lugar*, quer dizer, o lugar à margem que a sociedade nos ofereceu, sobretudo quando delimita nosso espaço. Porque lá é o lugar dos transgressores que somos, gostemos ou não. Portanto, será preferível continuar criando Vida nessas inóspitas margens. Foi o que muita gente extraordinária fez. Foi o que Safo fez. Sócrates fez. Michelangelo. Tchaikóvski. Virginia Woolf. Pasolini. Marguerite Yourcenar. Mário de

Andrade. É outra lista longa. Informe-se e faça a sua própria. Vai ser delicioso saber que você nunca esteve só — parte do seu verdadeiro mundo, não daquele onde nos querem enfiar. E haja listas!

* Texto de João Silvério Trevisan publicado originalmente na revista *Sui Generis*, n. 25, em 1997.

O vírus, nosso irmão*

Todos trememos de medo ante o vírus da aids. É natural: todos tememos a morte que ele prenuncia. As reações são de pavor e até pânico. Às vezes, há reticências, e então não se ousa sequer mencionar essas terríveis quatro letrinhas. Todos nós conhecemos histórias de isolamento quando alguém se revela soropositivo (talvez até como protagonistas), e talvez já tenhamos nós mesmos nos afastado, sutilmente ou não, de infectados. Há sim muito preconceito. Mas, ainda que inaceitável, a reação é compreensível, pois mostra o medo natural da morte: mais do que nada, nós fugimos como cachorros loucos de tudo o que cheire a morte. Já foi assim com outras pestes, com a sífilis, com a tuberculose — quando eram incuráveis. Hoje é com a aids, em torno da qual se criou um dos mais refinados tabus modernos, por haver uma implicação não só com a sexualidade geral (como a sífilis, uma doença venérea), mas particularmente com a homossexualidade (fazendo emergir estigmas seculares que a rodeiam). Nisso tudo, o que mais impressiona é como nós acabamos subjugados, feito minhocas, pela ideia da catástrofe que nos atinge: viramos crianças procurando a saia da mãe, absolutamente desamparados. Ante a aids, o horror é uma reação presente indiscriminadamente entre homos, héteros e “suspeitos” (aqueles do GLS...).

Ora, o horror existe tanto por parte daqueles carrascos que oprimem as possíveis vítimas quanto por parte daqueles que precisam do horror para

cultivar o papel de vítimas — pois, sim, já existe a “vitimização” como profissão. A verdade é que o vírus se tornou hoje sustento de muita gente que, com ou sem má-fé, sobrevive graças a ele — não só médicos, pesquisadores e laboratórios. Pense-se também nas verbas que os ministérios da Saúde (em muitas partes do planeta) oferecem aos grupos e encontros homossexuais — sempre vinculadas aos trabalhos de prevenção à aids. Quer dizer, em vários sentidos temos um vírus muito lucrativo.

Dentro das nossas cabeças, porém, só a contragosto aceitamos a realidade da aids, tratada como uma coisa a ser exorcizada, afastada e esquecida, quer dizer, um pesadelo do qual não vemos a hora de acordar. O pânico se manifesta como atitude generalizada, pois o horror ao vírus HIV reacende um ancestral horror aos deuses punitivos das culturas antigas. Nos muitos debates e encontros de que tenho participado, e mesmo em conversas pessoais e artigos na mídia sobre o tema, sempre me assusta o tom de convicção escatológica, quase religiosa, com que se menciona o horror ao vírus. A sensação é que não se vê *e não se quer ver* nada mais além da catástrofe que ele significa — porque, bem ou mal, a catástrofe tem um aspecto confortável: ao menos se pode saborear o papel de vítima.

Sim, a experiência com a aids tem sido muito dolorosa para todos nós. Quantos pesadelos à noite e durante o dia, quanta insegurança no amor, quanto medo ao ver na pele uma mancha esquisita ou ao ter uma gripe mais prolongada — tudo vira possibilidade de adoecer. Nós bichas temos sofrido sim, e muito. Mas, para além da autopiedade que a dor provoca, pergunto: as grandes crises podem ou não ser aproveitadas como matéria-prima para um crescimento e, até mesmo, um renascimento interior? Se as crises não passam disso, então vamos assumir nosso imobilismo e nos encaramujar diante da vida, para continuar vegetando, deliciosamente embalados por um masoquismo descolorido — e virar todos personagens de Nelson Rodrigues, preferindo o escurinho e fazendo de conta a vida toda. Conformismo por conformismo, é melhor aceitar o conformismo da dor — talvez o mais aceitável de todos. E faça-se da reclamação uma *verdadeira cultura*, como tem acontecido. Quanto a mim, prefiro continuar vivendo a vida com todas as infinitas potencialidades que ela me propicia, ou seja, abrindo o amplo

horizonte das possibilidades, *sobretudo* nas crises — ainda que isso signifique correr riscos, que são o preço pago por... estar vivo e fazer grandes descobertas interiores. Neste último caso, será preciso buscar imediatamente um outro tipo de reflexão que modifique a postura de vítima e inaugure um olhar criador para com a vida e suas crises. Essa é a minha linguagem, a partir da minha escolha.

Então proponho exatamente isto: assim como toda dor tem um lado iluminado, *o vírus HIV tem um lado de bênção*, que nós injustamente esquecemos e, por isso, acabamos não tirando proveito de tudo aquilo que ele veio oferecer de francamente positivo. Claro, cabe só a nós aceitar ou não essa possibilidade. Antes de mais nada, o nosso vírus (ah, sim, ele nos pertence a todos, gostemos ou não) fez vir à tona uma série de valores que estavam sendo esquecidos pelos tempos modernos. Há uma tendência atual a alijar a morte do cotidiano e fazer dela um assunto de especialistas: o médico-legista, a funerária, o velório profissional, o padre, o coveiro, o advogado. Socialmente, somos convencidos de que se deve morrer da maneira mais discreta possível — para não perturbar nossas importantes tarefas enquanto máquinas produtoras (ou reprodutoras). Então hoje a morte tornou-se clean, pasteurizada, anestesiada: chora-se baixo e procura-se esquecer o mais rápido possível — para não doer. Afinal, vivemos o século da anestesia: para tudo existe um anestésico, seja ele encontrado nas farmácias, nas drogas pesadas, no trabalho, na comida, no álcool, no consumismo ou no sexo. O resultado inevitável desse equívoco é que estamos cada vez mais assustados e despreparados para a morte — *porque se faz de conta que ela não existe*. Na verdade, criou-se uma verdadeira “ideologia da vida a qualquer custo”, presente por exemplo no culto moderno à eterna juventude. Cultivada a ferro e fogo pela modernidade, essa aberrante ideologia esconde a morte quase como um defeito de fabricação do ser humano. Ora, esconder a morte é um gesto injusto também com a vida. Viver só é deslumbrantemente bom desde que se trate de uma vida vivida deslumbrantemente bem. E isso é impossível, pois a vida nunca é perfeita: ela é fascinante por ser imperfeita. Então por que não aceitá-la assim, verdadeira e imperfeita como é, sobretudo porque traz a morte em seu bojo? Por sua grandeza assustadora e por sua quase infinita

capacidade de renovação, a vida merece muito mais do que o *nosso abjeto, mesquinho e covarde desejo de vivê-la a qualquer custo*. Claro que tudo isso tem a ver com determinados componentes da cultura ocidental. Nos anos 1960, quando passei um mês no Marrocos, país de cultura islâmica, minha cabeça cristã se espantou ao constatar que o passeio predileto das mulheres e suas crianças era justamente no cemitério: ali, sobre as lápides no chão, conversava-se, ria-se e se brincava naturalmente. Ao contrário, a sociedade ocidental contemporânea aprendeu a nos proteger da morte. Arrotando petulância tecnológica, no começo da década de 1980 cientistas chegaram a propor que estávamos prestes a superar a morte por doenças e epidemias.

Então, no coração da empáfia moderna, apareceu um virusinho inocente e fez tudo desmoronar. Certa médica comentou com um amigo meu que o vírus HIV só existe para privilegiados. Fiquei chocado, de início, mas não demorei a entender. Só privilegiados conseguem viver a experiência da vida com a intensidade proposta pela presença da morte anunciada. Viver alguns anos (não importa se três, dez ou vinte) sob a ótica da morte real é uma experiência tão radical porque implica a possibilidade de *viver uma vida inteira em poucos anos*. O privilégio vem do fato de se estar diante da revelação, ou seja, frente a frente com a realidade da morte que nos é negada em cada minuto de todos os dias de nossas vidas. Ah, sim, porque nós todos vivemos como se fôssemos eternos. Ninguém lembra que pode morrer daqui a um minuto ou amanhã ou dentro de três anos. E que todos os nossos seres amados um dia estarão inevitavelmente mortos. A pequena alegria de hoje é insuficiente e queremos a alegria de amanhã, porque somos insaciáveis e amanhã tem mais, e mais depois de amanhã. Mas, quando temos consciência de que a pequena alegria de hoje pode não se repetir amanhã, então ela cresce e adquire sua verdadeira dimensão: a de uma alegria única, totalmente alegria. Nós não sabemos ser felizes, pois nossa ansiedade moderna exige felicidades cada vez mais amplas. Mas tudo isso muda quando nos vemos ante a morte anunciada. Descobrimos que na verdade estamos todos infectados pelo vírus da vida — ou melhor, da morte, o que dá no mesmo, considerando que vida e morte são duas faces de uma mesma moeda. Só diante da morte a vida adquire seu matiz real. Os encontros são o que são, a

comida é aquela, o prazer é aquele — porque finitos e únicos. Cada pequena coisa adquire sua totalidade. Ao mencionar o privilégio (quase a *eleição*) de se estar infectado, a médica certamente pensava nisso: o HIV nos coloca tão espantosamente frente à nossa verdade que pode funcionar como um atalho para a iluminação interior. Pode conduzir a um milagre de ressurreição e revolução, porque todo mistério está resumido nisto: a vida, o amor e a morte. A morte é certamente o fio condutor dos outros dois, porque os determina de maneira definitiva. Assim, entrar em contato com a morte e trabalhar sua aceitação é fundamental para aprender a viver e a amar.

No caso específico dos homossexuais, que por muitos anos estivemos na linha de frente da epidemia, o HIV fez ainda o milagre de nos revelar ao mundo. A contragosto ou não, as primeiras páginas dos jornais estamparam repetidamente que nós existimos. Se a visibilidade é um tema político fundamental, então o vírus nos deu a maior visibilidade possível, num curtíssimo prazo: aquilo que o movimento homossexual não conseguiria em duas décadas o vírus fez em poucos anos de peste. Em função do vírus, hoje já se sabe amplamente onde e como trepamos. Um adolescente prestes a se assumir certamente saberá, graças ao uso divulgado da camisinha, que tem muita gente dando o cu e que, portanto, isso não é coisa do outro mundo. Tenho a fantasia de que, uma vez superada a barreira imediata do vírus, as pessoas estarão muito mais disponíveis do que as gerações anteriores para a prática homossexual. Bem ou mal, com mais ou menos dor, saímos do armário, nestes tempos de enganosa permissividade. O inocente vírus HIV veio nos oferecer mais isso de presente. Não é coisa de irmão? (Posteriormente, eu gostaria de comentar *como* nós bichas reagimos, na prática amorosa. Só dou uma dica: suspeito que estamos longe de saber aproveitar a excepcional oportunidade que a vida nos tem oferecido graças ao HIV.)

* Texto de João Silvério Trevisan publicado originalmente na revista *Sui Generis*, n. 28, em 1997.

Carta a Brasília*

Senhores deputados da nação: tenho 53 anos e sou um dos cidadãos que ajudam a pagar seus honorários — aí incluindo mordomias e 15º salário. Entre inúmeros adjetivos que me caracterizam, sou homossexual. Muitos dos senhores diriam, entre risinhos: bicha, viado, frango, marica, baitola — dependendo do sotaque regional dos preconceitos com que foram alimentados. Por isso, e também porque sou um cidadão sensível, eu me senti ofendido com a sessão da Câmara dos Deputados, realizada na noite de 4 de dezembro de 1997, quando se votava mais uma vez a Parceria Civil Registrada (maldosamente chamada de “casamento gay”), que, por ironia, entrou em pauta junto com a votação para a campanha nacional contra o câncer na próstata.

O espetáculo aí apresentado foi um “vexame sem precedentes”, no dizer do *Jornal do Brasil* de 6 de dezembro. “Os deputados esqueceram o decoro parlamentar e se comportaram como adolescentes mal-educados”, reportava o jornal, mencionando os gritos, vaias, piadas de baixo calão, estrebuchos raivosos e gestos obscenos que pontuaram as discussões de ambos os projetos. Nilson Gibson, representante de Pernambuco, gritava: “Queremos saber a verdade da Casa!”, insinuando que quem votasse a favor do projeto de união civil seria homossexual. Não faltaram ofensas pessoais a Marta Suplicy (relatora do projeto de Parceria Civil), Telma de Souza (relatora do

projeto sobre a campanha contra câncer na próstata), Fernando Gabeira (notório defensor de ambos os projetos) e até mesmo a Luís Eduardo Magalhães (líder do governo, favorável ao adiamento da votação do projeto de união civil, contra seus pares que queriam rejeitá-lo imediatamente, liderados pelo religioso integrista Severino Cavalcanti, que passou todo o dia fazendo articulações nesse sentido). Voltando atrás no seu compromisso de adiar a votação, o líder do PFL, Inocêncio de Oliveira, esbravejava que o projeto do “casamento gay” é “um desrespeito à Casa e uma aberração da natureza”. E afirmava desejar “a moralidade da família brasileira” porque nasceu em Serra Talhada, interior de Pernambuco. Antes de mais nada: que distorção é essa que toma a parte pelo todo e faz com que o Brasil inteiro se equipare a Serra Talhada? Tal sessão só terminou às 23h30. Nunca nossos deputados trabalharam até tão tarde. O que havia de tão importante assim a ponto de lhes tirar o sono, nobres senhores?

Muitos deputados estavam lutando contra gente perigosa como eu e outros/as milhares neste país (não esqueçamos que sua ilibada moral tem também belos termos para definir as mulheres homossexuais: sapatonas, motoristas, pitombas, bolachas etc.). Mas, de fato, quem são esses/essas “perigosos/as” homossexuais? Somos pessoas que trabalham e pagam os impostos que sustentam os senhores. Pode parecer humilhante trabalhar para viado e lésbica, mas nesse sentido os senhores são nossos empregados, não é mesmo? Porque, gostem ou não, somos parte do Brasil — e uma parte nada desprezível.

Graças à invisibilidade a que fomos relegados, talvez muitos dos senhores esqueçam que, neste país, nós homossexuais estamos em toda parte: nas escolas, escritórios, consultórios, fábricas, editoras, meios de comunicação, telenovelas, cinemas, hospitais, teatros, templos (católicos, evangélicos, afro-brasileiros) etc. Se não estivermos até dentro de suas famílias (como se pode saber, não é mesmo?), com certeza haverá neste exato momento um viado ou uma sapatona atendendo sua esposa numa loja, ensinando seu filhinho na escola ou cuidando de sua mãe num hospital. Mais ainda: talvez haja um viado escondido dentro dos senhores mesmos. Por quê? Naquela sessão constrangedora, tivemos uma inequívoca demonstração de que muitos dentre

os nobres representantes da nação podem não só estar sofrendo de irracionalismo agudo, mas talvez tenham problemas sexuais tão mal resolvidos a ponto de reagir com total ignorância ante circunstâncias ligadas à sexualidade fora do padrão papai-mamãe. Não, não sou eu o único que desconfia disso. Uma extensa matéria de fundo do *Jornal do Brasil* do mesmo dia mencionava a perplexidade do próprio Luís Eduardo Magalhães ante a “estranha excitação” que tomou conta dos senhores naquela sessão, quando ocorreu “um festival de boçalidades ofensivas não apenas à instituição da representação parlamentar, mas principalmente à condição humana”, segundo o mesmo jornal.

Por que tanta excitação? Qualquer leitor mediano de Freud (não sei se os senhores sabem, mas Freud existiu) pode chegar a essa conclusão ao ver os senhores fazendo da Câmara um verdadeiro mictório para ostentar metaforicamente seus pintos, com medo de sofrer a desconfiança de não os ter, quer dizer, serem castrados, quer dizer, viados. Não adianta me acusar, pois não estou ofendendo os senhores. Primeiro porque, para mim, viado é uma coisa óóóótima, afinal é o que eu gosto imensamente de ser. Depois, se eu ofendesse os senhores já estaria condenado de saída: afinal, gozando da imunidade parlamentar, os senhores são cidadãos inatacáveis. Na verdade, o ofendido fui eu, mas sua imunidade nada me permite fazer. Segundo Dora Kramer, do JB, a atitude grosseira de muitos dos senhores ante a união civil “fere de morte o artigo 5º da Constituição, que garante os direitos individuais e diz que a discriminação atentatória a esses mesmos direitos é passível de punição legal”. No mínimo, os senhores faltaram com o decoro parlamentar. A presidência da Câmara protestou? Não. Como são os senhores que fazem as regras, certamente não lhes parece injusto usar esse privilégio para ofender impunemente milhares de párias da nação como eu, merecedores de seus palavrões e grosserias públicas. E para que tanta agressão? Para não deixar dúvida de que os senhores são machos, uai.

Está bem, os senhores têm horror de viado — por motivos declarados e não declarados. Mas por que tanto desassossego em função da campanha nacional de prevenção ao câncer na próstata? Imaginem: o médico precisa meter o dedo no ânus do cliente, para tocar a próstata e avaliar sua dimensão! Ora, na

fantasia fóbica dos machões, a campanha contra câncer na próstata significa perder a virilidade... por causa de um dedo — coisa que não acontece nem com mocinhas virgens. Então, nobres deputados, que diabo de fragilidade é essa que levou muitos dos senhores a se converter em crianças ignorantes, cacarejando palavrões e coçando compulsivamente o saco ao ouvir falar num exame (talvez incômodo, talvez não) que pode detectar precocemente um câncer considerado a principal causa de morte entre os homens brasileiros com mais de cinquenta anos? Vamos falar a sério: por que tanto medo de um simples dedo (científico)? Para que os senhores não pensem que estou sendo maldoso, cito mais uma vez Freud. Pois Sigmund Freud, o criador da psicanálise, explicaria perfeitamente os motivos inconscientes que provocaram aquela sessão cheia de “brincadeiras de mau gosto”, conforme se leu nos jornais. Entre outras coisas, o pai da psicanálise diz que nós tanto mais tememos aquilo que mais nos fascina. Fazer brincadeirinhas de mau gosto, acusando os adversários de “viado” para ostentar macheza, é uma maneira ostensiva de defender sua masculinidade insegura. Tal reação pode ser explicada pelo conceito psicanalítico de “projeção”: projeta-se no desprezado (o viado) aquilo tudo que desprezamos em nós mesmos, inclusive nossas *inclinações inconfessadas*. E mais: as reações irracionais evidenciadas naquela sessão da Câmara podem ser claros sintomas do “retorno do recalcado” — quando o desejo sexual reprimido de um lado surge como seu oposto, quer dizer, o exagerado ódio a esse desejo, do outro lado. Em tudo, os senhores deram uma aula de como a angústia de castração é diretamente proporcional ao desejo de ser penetrado, fantasia primária da homossexualidade. (Se precisarem conhecer melhor esse lado oculto da sua psique, consultem “Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatada em autobiografia (‘O caso Schreber’)”¹.

Eu já disse muitas vezes que me sinto exilado em meu país. Com certeza, isso se dá por causa de gente como os senhores. Apesar de ser um escritor cinquentão, conhecido no Brasil e no exterior, com inúmeras obras em literatura, teatro e cinema, pelas quais fui várias vezes premiado, sou obrigado a sofrer humilhação, desrespeito e baixaria na Câmara dos Deputados, por causa da minha forma de amar. Ora, isso marca um abismo

entre nós, porque minha forma de amar me traz justamente orgulho e felicidade. Conquistei-a através de muita luta, contra gente como os senhores, que me oprimiu a vida inteira e me levou a viver conflitos dolorosos, desde membros da família até críticos literários. Com poucos instrumentos, fui construindo meu próprio mundo interior, contra uma cultura inteira que não me permitia algo básico: amar do meu jeito. Sinto-me orgulhoso perante mim mesmo porque posso dizer que fui muito corajoso. Usando o linguajar nada sutil dos senhores, precisa ser “muito macho” pra ser viado, não é?

Motivos para me envergonhar, tenho outros. Por exemplo, o baixo nível de muitos dos nobres representantes parlamentares do povo deste país. Há décadas venho acompanhando (com indignação e impotência) os desmandos de muitos integrantes dessa Casa, palco de compras de votos, pugilato entre parlamentares, participação no tráfico de drogas, falcatruas em seus estados de origem, tráfico de influência, nepotismo, envolvimento com prostituição e até suspeitas de homicídio. Muitos casos passam na surdina, alguns são descobertos, outros são denunciados, mas pouquíssimos dão em alguma coisa — de modo que nós brasileiros muitas vezes olhamos essa Casa como uma autêntica pizzeria nacional. Nela tem vigorado, contra suas próprias funções cívicas, a legislação em causa própria, com polpudos salários mensais, subvenções várias, semana de quatro dias, recesso parlamentar prolongado, convocação com remuneração extra e régias aposentadorias vitalícias. Nesse terreno escorregadio, é contraditório (para não dizer: hipócrita) ver muitos dos senhores botando pose de defensores da moral nacional — como agora, na questão da Parceria Civil (tanto quanto do aborto). É a sua moral contra os direitos dos outros.

Se muitos dos senhores não se lembram, democracia é o regime de todos e não a tentativa de transformar o país inteiro no seu curral eleitoral. Então, cadê a democracia sexual, com direito a cada qual exercer sua sexualidade como coisa pessoal e intransferível? Ao contrário, se dependesse de alguns dos senhores, nós, homossexuais, estaríamos de volta aos campos de concentração, não é mesmo? Pois bem, quero lhes lembrar uma coisa: sempre que colocarem suas fobias sexuais acima de toda a nação, em demonstrações públicas de baixo civismo e escassa maturidade como no dia 4 de dezembro

de 1997, os senhores estarão perpetuando as sementes de um país miserável, medíocre, sem consciência democrática e sem tesão pela liberdade, a ser desgraçadamente herdado por seus filhos e netos — vários deles, quem sabe, homossexuais. Porque, gostem ou não muitos dos senhores, a integridade moral de seus descendentes está sendo defendida por gente como nós, os massacrados que já sobrevivemos à Inquisição, a Hitler e continuamos aqui, buscando teimosamente o nosso direito de amar. Sem nosso desejo libertário, gente como os senhores nunca teria conseguido que o ser humano ultrapassasse a Idade da Pedra. (Para entender melhor o que digo, seria bom ver *ELA*, a peça de Jean Genet saborosamente encenada por José Celso Martinez Corrêa. Ali sim, e não em Brasília, está sendo engendrado um Brasil plural, moderno, vastíssimo e generoso.)

* Texto de João Silvério Trevisan publicado originalmente na revista *Sui Generis*, n. 30, em 1998.

A Parada do nosso amor*

Fazia tempo que eu não me sentia em estado de graça. Pois foi mais ou menos o que me aconteceu no dia 27 de junho, em São Paulo, durante a 3ª Parada GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros). Se você não compareceu, perdeu uma das coisas mais lindas do ano. Se compareceu, apostou como queria mais. Às duas e meia da tarde daquele domingo ensolarado, eu e dois amigos chegamos para a concentração, ainda inseguros quanto ao número de participantes. Encontramos apenas uma multidão animada, que lotava as escadarias do prédio da *Gazeta*, na avenida Paulista, ao som do bate-estaca de um carro treme-chão, encimado por um grupo de go-go boys de sunguinha branca e pela drag Cindy Babado de anjo diáfano. Era o carro da SoGo, casa noturna de Amsterdam, que estará inaugurando sucursal nos Jardins, em setembro. A coisa começou a esquentar quando os rapagões, rebolando como alucinados, baixavam as sungas, para mostrar aquilo que as barbies conseguem de melhor com a malhação: bundas divinas. O público urrava, enquanto as famílias de classe média se surpreendiam ao passar pela apertada garganta que a polícia tentava garantir, para escoar o trânsito da Paulista. Quando fechava o sinal, uma faixa se abria diante dos carros, de lado a lado da avenida: “Chega de violência contra gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais”. Um burburinho constante evidenciava a chegada de mais e mais pessoas de todos os tipos, como se brotassem do

chão. O clima de festa foi rapidamente se tornando contagiante. Os rapazes da SoGo jogavam morangos e champanhe no público, sobretudo masculino, que crescia ao redor do carro, de gogó estendido para o alto. Prontos para sair, enfileiravam-se mais três carros de som e oito carros alegóricos, de responsabilidade de empresas ligadas à vida noturna — que estavam entrando com apoio ou patrocínio. Essa, aliás, foi a maior novidade da 3ª Parada: o grande número de entidades e estabelecimentos que deram suporte financeiro e logístico ao evento, além de vários sindicatos (costureiras, bancários, metalúrgicos e professores). Para evitar propaganda indevida, o uso de microfones ficou restrito ao carro da organização — cujas caixas de som, aliás, deixaram muito a desejar (um dos pontos fracos do evento, diga-se...). Às três, conforme o previsto, a bandeira do arco-íris de cinquenta metros foi aberta, ao som da bateria dos meninos da Escola de Samba Leandro de Itaquera. Como estávamos ali para tomar nosso espaço através da celebração, a festa foi considerada o principal ato político — e provavelmente o segredo do sucesso da 3ª Parada GLBT. Nossa querida Marta Suplicy fez o único discurso de engajamento explícito. Do alto de um carro treme-chão, ela saudou as pessoas presentes, dizendo-se emocionada com o número de participantes (que já lotavam a região); e lembrou como tinha sido difícil chegarmos até ali, na tentativa de criar uma sociedade democrática em que os direitos homossexuais sejam respeitados. Ao seu lado, a drag Silvetty Montilla, apresentadora oficial da Parada, deu a largada. E então a multidão começou a se mover, com uma alegria feérica. Dançava-se por todo lado, junto aos carros de som que tocavam tecno, axé/pagode ou dance music dos anos 1970 — fazendo o povo sacudir com clássicos de Gloria Gaynor, Village People e o recente quase-hino “It’s not Right, but It’s O.K.”, com Whitney Houston. Eu tinha sido convidado para ficar em cima do carro dos organizadores, mas preferi mergulhar naquela energia iluminada que se espalhava pela avenida. E, de fato, andei pra cima e pra baixo como uma criança deslumbrada, trocando com as pessoas uma cumplicidade deslavada. Nós nos olhávamos, sorriso orgulhoso nos lábios, agradecendo uns aos outros por estarmos ali a celebrar o nosso amor. De qualquer parte, podia-se ver os dois arco-íris de balões coloridos, subindo e descendo de um lado a outro da

avenida. A bandeira do arco-íris estendia-se acima do asfalto, constantemente agitada e disputada. Grande parte das pessoas carregava balões multicoloridos, que tinham sido distribuídos juntamente com apitos e camisinhas. Apitava-se intensamente, cada qual querendo dizer: Estou aqui. Sim, nós estávamos lá vivos e felizes, homens e mulheres de todas as idades, levando adiante uma energia nova para este país de burocratas da sexualidade. Éramos milhares de pessoas mostrando deliciosamente a cara para câmeras e filmadoras que circulavam por todo lado. Essa era uma das sensações mais agradáveis: ninguém na Parada parecia ter vergonha de nada. Apenas, de vez em quando, alguns olhos marejados. E um nó mal preso na garganta. Mas de emoção e legítimo orgulho. Do fundo dos meus 55 anos de batalha, precisei esperar várias décadas para ter esse prazer indescritível: um misto de euforia, orgulho, vingança e muita, muita alegria mesmo, ao compartilhar uma bandeirona do arco-íris com as pessoas presentes, durante as quatro horas que durou nossa festa pela avenida Paulista, Consolação, Ipiranga e praça da República. Paramos o trânsito no centro de São Paulo, com uma multidão que surpreendeu a polícia e até os organizadores da Parada: mais de 20 mil participantes, segundo o cálculo da PM. As pessoas pareciam brotar do chão, vindas não só da capital, nem só de várias cidades da Grande São Paulo. Vieram caravanas de mais de cinquenta cidades do interior do estado de São Paulo. Caravanas tinham chegado de avião, de ônibus ou de carro, vindas de diferentes estados como Rio de Janeiro, Bahia, Goiás, Brasília, Espírito Santo e Minas (só a cidade de Alfenas lotou dois ônibus). As lésbicas, por exemplo, que tinham participado de um seminário nacional no dia anterior, representavam vários estados do Brasil. E os organizadores foram surpreendidos com a presença até mesmo de grupos de Nova York, Holanda e Alemanha, pois várias agências homossexuais do exterior haviam incluído a Parada em seus roteiros turísticos.

De fato, o que se viu foi um arco-íris de diversidade. No carro abre-alas, a travesti cult Cláudia Wonder estava linda, de dourado, junto com um destaque da Leandro de Itaquera, que carregava uma enorme cauda de pavão, em meio às bandeiras do Brasil, de São Paulo e do arco-íris. Pouco atrás, a drag Kaká di Polly, Madrinha da Parada, rodava em seu imenso modelo (uma

coisa assim Rainha do 3º Milênio), sacudindo a bandeira brasileira, em meio aos jatos de fumaça de todas as cores, que criavam um ar particularmente feérico ao redor. Sozinhos ou em grupos, havia muuuuuuiiiiiittttooos jovens, mulheres, senhores, senhoras, (muitas) crianças no colo ou nos ombros de pais e mães homossexuais ou simpatizantes. No carro-trenzinho da Blue Space, a garotada aboletava-se lado a lado com gente da terceira idade e bichas desinibidas, sob a faixa “Amor não tem idade” (e não tem mesmo, a julgar pelo tesão generalizado que se sentia). Aliás, as faixas deste ano, que eram muitas, espalharam-se por toda a extensão da parada, claras e diretas. “É legal ser homossexual! (Art. 5º da Constituição)”, dizia uma delas, gozadora. Ou: “O preconceito tem cura”. Ou: “Seu filho é gay? Ame-o, respeite-o, aceite-o”. Vi cartazes solitários: “Sou bissexual, e daí?” ou “100% gay”, carregado por um adolescente. A Editora GLS compareceu com uma alegoria de livro aberto que caminhava pelo meio do público. Logo de cara, recebi um beijo de um mulatinho lindo, quase nu, com seu quepe e arreios de couro. Aliás, essa foi uma das grandes novidades da Parada deste ano: totalmente desinibidos, circulavam vários casais de senhores e rapazes S&M com seus arreios — alguns ostentando lindos mamilos com piercing. Um grupo de HIV+ ligados ao GIV (Grupo de Incentivo à Vida) circulava, com seu carro, ao lado de fantasias engraçadíssimas de gatos, gatas, ursos, coelhos, mas sobretudo muita gente vestida de si mesma. As drags andavam fervendo por toda parte, montadas de tudo quanto é tipo: desde uma Marilyn Monroe com seu lulu até empregadinhas de saíote minúsculo (que espanava os carros do outro lado da avenida), passando por uma Batgirl que adorava trepar em postes, uma bruxa medonha, demônias chiquérrimas (de botas vermelhas), Dimmy Kier de bicicleta, Pandora Boat de autêntico traje afro e as gêmeas Dolly & Dolly, inseparáveis. Perdi a conta das drags com modelito básico nas cores do arco-íris ou da bandeira brasileira (dessas, destacava-se uma senhora, com um tailleur verde-esmeralda, botas amarelas até os joelhos e uma peruca rosa). Havia caricatas imensas, de botas incríveis, drags fantasiadas com folhas de jornal e com pano de saco de farinha (uma dragão, cara borrada, chinelos gastos, que ostentava a faixa: “Miss Éria”). Rebolando na avenida, um travesti dava uma de Garota Globeleza, só com uma folhinha

de parreira cobrindo os pentelhos. E muitas travecas botavam para fora os peitos siliconados. Quase fechando a parada com sua enorme faixa vermelha contra o preconceito e a discriminação, vinham os jovens anarcopunks, em trajes típicos — pontualmente presentes desde a minúscula passeata de 1996, dispostos a nos dar apoio, com sua tradição de enfrentar os fascistas carecas.

Das janelas dos edifícios, caía papel picado. E muita gente, homossexuais ou simpatizantes, nos aplaudia. Já quase no final da Consolação, palmas entusiásticas para Roberta Close, que subiu até o apartamento de Leão Lobo, de onde saudou o público. E teve Elke Maravilha batendo ponto, e Érika Palomino segurando a bandeira, misturadas anonimamente ao público que transformou a avenida numa pista de dança móvel. Após quase quatro horas de caminhada festiva, chegamos à praça da República, já noite. Houve então um show de encerramento comandado por Cláudia Wonder, com a apresentação de várias drags, além dos grupos Ópera Queer e o underground Tetine. Nos intervalos do show, ocorreu um espetáculo com fogos de artifício, ao mesmo tempo que os balões dos arco-íris foram soltos nos céus de São Paulo. A festa rolou até pelo menos oito e meia da noite, com a multidão que não parava de dançar. Apesar de alguns senões menores, foi notável a organização deste ano: eram mais de sessenta coordenadores, correndo pra cima e pra baixo com walkie-talkies, identificados por camisetas vermelhas e responsáveis pela coordenação geral, segurança, harmonia e bandeira. A polícia, que compareceu em número menor do que o esperado, colaborou apenas no essencial. A CET, encarregada do (des)trânsito na cidade, ameaçou processar judicialmente a organização, caso a passeata interrompesse o trânsito na avenida Paulista — considerada via essencial. (Por acaso, ela deixa de ser essencial quando é fechada a cada vitória do Corinthians ou do Palmeiras, durante os jogos da Copa e até para espetáculos organizados pelas TVs?) A Paulista acabou sendo tomada à força pela multidão, e a CET não pôde fazer nada. Os incidentes negativos, num evento desse porte, também foram mínimos — como um maníaco homofóbico (ou seria apenas uma enrustidona?) que jogou cal líquida na bandeira e fugiu. Afinal, quem ousaria enfrentar 20 mil pessoas que alegravam aquele domingo de inverno em São Paulo?

O evento teve repercussão fantástica: jornais, rádios e TVs reportaram. Mas não foi só na mídia. Impressionados com a participação maciça, os mesmos empresários que só a custo se reuniram com os organizadores, uma semana antes da Parada, atendendo a insistentes pedidos, agora se acotovelavam para oferecer patrocínio. A Associação Viva Centro acenou com a possibilidade de, no próximo ano, fechar a avenida Ipiranga no trecho da praça da República, para a realização de uma grande rave com vários DJs tocando simultaneamente. Já se conseguiu, também, a inserção do dia do Orgulho GLBT e da Parada no calendário oficial da cidade de São Paulo. Não é para menos: numa cultura onde tudo passa pela estatística, reunir mais de 20 mil pessoas é uma façanha respeitável. E aí está o grande sentido político da Parada: a afirmação de que existimos, gostem ou não, e somos milhares. Vencemos o nosso pior inimigo, a invisibilidade, e afirmamos nossa existência. Por isso, tal evento me parece ser a conquista mais importante na luta pelos direitos homossexuais do Brasil, nos últimos anos. Políticos conservadores, religiosos fundamentalistas e homófobos em geral, que insultavam gente anônima, agora terão que se defrontar com uma multidão de homossexuais *com rosto* e identidade, que têm capacidade de ir às ruas, em nome dos seus direitos. Eles gostem ou não, viemos para ficar. E é melhor ir se acostumando com nossa presença, pois tudo leva a crer que de agora em diante o fenômeno das Paradas tende a crescer como rastilho de pólvora e se multiplicar em cada grande cidade brasileira. Acho que a 3ª Parada de São Paulo funcionou, antes de tudo, por sua eficiência. Afinal, as coisas não aconteceram improvisadamente. O que se viu em 27 de junho foi resultado de um processo trabalhoso. Representantes de grupos de ativistas da capital e do interior juntaram forças para fundar no ano passado a Associação da Parada GLBT/SP, entidade registrada em cartório, com endereço no Centro de São Paulo, estatutos, conta bancária, associados e diretoria eleita a cada dois anos. Trata-se de uma equipe de mais de vinte pessoas, divididas em comissões específicas que cuidam da infraestrutura, comunicação e eventos – abertas para gente interessada em integrar seus quadros. A ideia agora é manter atividades durante todo o ano, e assim tornar a Parada um fator de mobilização permanente, trabalhando inclusive em várias outras instâncias

relacionadas aos direitos homossexuais. Aí se inclui, por exemplo, a manutenção de uma página na internet e a publicação de um jornal.

Afinal, chega de brincar de direitos, não é? Vamos tomar o espaço que nos é devido, numa sociedade democrática. E, depois, é tão bom botar a cara fora do gueto e, pra variar, mostrar à luz do dia o nosso amor — aquilo que temos de melhor. Eu, de minha parte, já sinto saudade e estou ansioso pra participar no ano que vem. Se você quer se dar um presente, compareça também à próxima Parada. Prepare seu modelito e vá comprovar pessoalmente como faz bem à autoestima. Homo que é homo mostra a cara... e muito mais. Até lá!

* Texto de João Silvério Trevisan publicado originalmente na revista *Sui Generis*, n. 47, jul. 1999.

Vamos seguir a Bíblia?*

Considero a Bíblia um dos livros mais belos, inclusive por relatar com contundência todas as paixões humanas. Para quem não sabe, estudei dez anos em seminários católicos. Por isso, sei bem que as leis divinas se interpretam de acordo com as conveniências. Religiosos homofóbicos citam um versículo da Bíblia, em Levítico 18,22, que condena à abominação “homem que dorme com outro como se fosse mulher”. Ora, quem considera essa condenação como verdade revelada e indiscutível precisaria levar ao pé da letra todo o restante da Bíblia, pois a palavra de Deus não se discute. Outro dia, apareceu na internet uma lista de leis bíblicas esdrúxulas, apresentadas de maneira deliciosamente irônica. Vou me reportar em parte a esse material, pois havia muito eu vinha procurando uma listagem assim. Portanto, da próxima vez que um fanático religioso brandir a Bíblia no teu nariz, te condenando ao inferno por ser homossexual, passe-lhe um questionário de suas dúvidas bíblicas. Pergunte-lhe: “Irmão, no livro do Êxodo 21,7 são dadas orientações sobre a maneira de tratar os escravos e de vender a própria filha como escrava. Será que o senhor, prezado irmão, poderia indicar um preço justo pela minha filha, adequado ao mercado atual? Em Levítico 25,44 explica-se que os escravos devem ser comprados nas nações vizinhas, mas um amigo me disse que se pode comprar um escravo paraguaio e não um argentino. Será verdade, prezado irmão? Por que não

posso ter um escravo argentino, se o Livro Santo manda escravizar ‘nações ao vosso redor’? Outra dúvida: o mesmo Levítico 15,19-24 diz que a menstruação feminina é uma imundície. Tudo o que entrar em contato com a mulher menstruada torna-se automaticamente imundo, inclusive seu marido. Prezado irmão, como explicar à minha mulher, sem deixá-la furiosa, que não vou poder lhe fazer sequer um carinho durante sua menstruação, porque ela está imunda? Mais uma: no livro do Êxodo 35,2, diz-se que o sábado é para descansar e quem trabalhar nesse dia deve ser morto. Eu tenho um vizinho que insiste em trabalhar aos sábados. Prezado irmão, sou obrigado a matá-lo eu mesmo, ou posso contratar alguém para o serviço? Outra dúvida: em Levítico 21,20 afirma-se que ninguém pode se aproximar do altar de Deus se tiver alguma doença ou defeito, nos olhos e até mesmo nos testículos. Bom, uso óculos, irmão. Será que se eu tirasse os óculos poderia se dar um jeitinho? Mais outra: no livro Levítico 19,27, Deus proíbe cortar os cabelos em estilo arredondado, aparar a barba e fazer tatuagens. Eu tenho vários amigos que desobedecem a essas leis. Será que devem ser punidos com a morte, prezado irmão? Pior ainda: meu pai costuma xingar e blasfemar. É realmente necessário que eu chame toda a cidade para apedrejá-lo, conforme se ordena em Levítico 24,10-16? E o que vou fazer com meu melhor amigo, que se separou da primeira mulher e vive com outra, também separada? Ambos são adúlteros, portanto devem ser mortos, conforme Levítico 20,10”. Nesse ponto, o fanático religioso talvez esteja boquiaberto, pois não tinha lido senão algumas partes da Bíblia que lhe convinham. Acione então aquele Almodóvar secreto que mora em você e insista, quase em lágrimas: “Se a palavra de Deus é imutável, será que mato meu pai, meu melhor amigo e meus vizinhos, ou desobedeço à lei de Deus?”. Como resposta, talvez o fanático acabe na sua cama, desanimado com esse papo de abominação. Aproveite, então, e leia com ele um livrinho muito instrutivo: O QUE A BÍBLIA REALMENTE DIZ SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE, de Daniel Helminiak (Edições GLS). E sejam felizes para sempre.

* Texto de João Silvério Trevisan publicado originalmente na revista *G Magazine*, set. 2001.

As campanhas do Big Brother*

Crescem evidências de um fenômeno inquietante que se espraia pela internet. Há muito as redes sociais espalham calúnias e sujam reputações em velocidade espantosa. Agora o anonimato da rede vem sendo usado para manipular informações de modo organizado, com aparência de fortuito. Os objetivos podem ser comerciais, políticos ou religiosos. Divulga-se um determinado produto ou ideia através da opinião de blogueiros ou de pessoas anônimas. A ação integra campanhas maciças de propaganda e contrapropaganda. Às vezes, basta um fato polêmico para uma avalanche de comentários suspeitos invadir a mídia virtual.

Por ocasião do casamento de Daniela Mercury com a jornalista Malu Verçosa, pesquisei esse fenômeno em portais e jornais on-line. As centenas de opiniões negativas e grosseiras aí veiculadas apontam para argumentos que se repetem com pequenas variantes. Pincei alguns, religiosos ou não: “Casamento homossexual não é natural”; ou “A mídia devia se preocupar com coisas mais importantes”; ou “Deus fez Adão e Eva e não Adão e João”; ou “Deus tenha misericórdia dessas pessoas”; ou “Vão arder nos quintos do inferno”. Obviamente, apareciam os velhos argumentos brandidos por nove dentre dez pastores homofóbicos: “Ser homossexual é contra a lei de Deus”; ou “Somos discriminados por causa da nossa religião”; ou “Se não é a favor de gay, é chamado de homofóbico”; ou: “Estão instaurando uma ditadura

gay”. Encontrei também argumentos pretensamente sofisticados como: “Se eu não gosto desse tipo de pessoa, sou homofóbico e tenho que responder criminalmente, onde está o livre-arbítrio?”. O tom geral é de reprovação, agressividade e ofensa: “Não tem vergonha na cara”; “Ridícula”; “Patética”; “Cantora decadente querendo aparecer”; “Aproveitou a Onda Gay” [sic]; “Tenho pena dos seus filhos”; “Vai ser lésbica na casa dela e pare de encher o saco”; “Vão se lambar caladas sem azucrinar a vida dos outros”; “Qual o interesse em publicar este assunto tão NOGENTO” [sic]; “O ex-marido dela deve estar morrendo de vergonha”; “Esse negócio de botar as aranhas pra brigar não dá certo”; “Daqui para frente ela vai engordar e vestir umas camisa de homem” [sic]; “A chata dessa cidade souu euuu” [em letras garrafais]. O susto inicial é que parece haver um processo de lavagem cerebral, pela semelhança dos argumentos. Mas em seguida causa estranheza que toda essa gente não tenha mais o que fazer além de frequentar sites para emitir opiniões críticas. Então cai a ficha da trama maquiavélica: essas pessoas, na verdade, estão trabalhando. Suas opiniões não são gratuitas nem ocasionais: elas são pagas para opinar como parte de campanhas bem montadas. E talvez nem sejam tantas assim: na net, um pequeno grupo pode facilmente se desdobrar em diferentes identidades. São pessoas bem treinadas para emitir opiniões “pessoais”, com variantes de indignação, agressividade e até erros gramaticais convincentes.

Arrisque sua opinião sobre quem é o Big Brother por detrás de tudo.

* Texto de João Silvério Trevisan publicado originalmente na revista *H Magazine*, n. 11, jun. 2013.

Agradecimentos

Desde a 1ª edição, devo agradecimentos a muita gente que me coadjuvou na elaboração deste livro. A Antônio Cadengue, que me ajudou lendo e discutindo os capítulos, pesquisando e me oferecendo abundante material, e fazendo sugestões — mas sobretudo acreditando em mim e me incentivando com sua dadivosa amizade. A Gabriel Bechara, pela generosidade em me ceder precioso material de pesquisa. A Márcia Myriam Gomes, Nestor Perlongher (in memoriam), Alcir Lenharo (in memoriam) e Arnaldo Domínguez, pela leitura e discussão dos originais. A Cláudio José Trevisan (in memoriam) e Alzira Simões Trevisan, pelos inúmeros livros cedidos e sólido afeto. A Jomard Muniz de Britto, Mário Miranda (Maria Aparecida, in memoriam), Sérgio Domingues e Nívio Ramos Sales, pela disponibilidade em informar. A João Carlos Rodrigues, Allen Young, Sônia A. Siqueira, Luiz Mott, Anna Maria Kieffer, Conrado Silva (in memoriam), Antonio Carlos Tosta, Antônio do Nascimento Moreno, Antônio Roberto Esteves, Antônio Sérgio Spagnol, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Gilmar de Carvalho, Glauco Mattoso, Luiz Gonzaga Morando Queiroz, Maria de Lourdes Trevisan Pereira, Roberto Piva (in memoriam) e Marcelo Secron Bessa, pelas informações e material esparso. A Didi Chiarelli e Marcelo Dantas, pela transcrição de fitas. A Ana Cândida de Carvalho Carneiro e Miguel Ziolli, pela ajuda em viabilizar bibliografia. A Gil Veloso, pelo trabalho árduo de me assessorar. Nesta 4ª edição, sou grato especialmente a Candido Prunes e Remom Matheus Bortolozzi por me abrirem seus arquivos, a Luciana Muniz de Sousa, que atendia minhas 1001 solicitações urgentes na Biblioteca Nacional, a Joaquim Paiva, Eder Chiodetto, Marcelino Freire, Lima Trindade

e Lufe Steffen pelas informações várias, a Eloína dos Leopardos e Marisa Fernandes pelas fotos disponibilizadas. A Dimitri Sales e Paulo Roberto Iotti Vecchiatti pela generosa assessoria jurídica. A Barry Michael Wolfe, que ajudou com a bibliografia inglesa. A Franco Reinaudo por confiar em mim e me apoiar com a disponibilização do acervo do Museu da Diversidade Sexual. A artistas e colecionadores/as que disponibilizaram obras para reprodução. Agradeço de modo superlativo a Luiz Melo, pela assessoria e presença em todos os aspectos da minha vida. Agradeço ainda às inúmeras pessoas, cujos nomes não deu tempo de anotar, que gentilmente me ajudaram não só com pequenas informações e material esparso, mas especialmente com entusiasmo exigente, às vezes até postando mensagens de cobrança pela nova edição.

Notas

1. CINE ÍRIS E OS BASTIDORES DO BRASIL

1. Pier Paolo Pasolini, *Il sogno del centauro*. Roma: Riuniti, 1983, p. 160. [Ed. bras.: *As últimas palavras do herege*. São Paulo: Brasiliense, 1983.]
2. Xico Sá, “Pastor usa enxada para ‘curar’ gays”. *Folha de S.Paulo*, 7 jul. 1995; e Francisco Alves Filho, “Opção arrependida”. *IstoÉ*, n. 1357, 4 out. 1995, p. 59.
3. “Painel”. *Folha de S.Paulo*, 21 nov. 1986, p. A-4.
4. Joaquim de Carvalho e Andréa Barros, “Operários na cama”. *Veja*, 1 maio 1996, pp. 90-2.
5. “O relatório *Folha* da sexualidade brasileira”. *Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 18 jan. 1998, pp. 4-11.
6. Joaquim de Carvalho e Andréa Barros, op. cit., p. 91.
7. Ivanir Ferreira, “Perfil sexual dos brasileiros revela diferenças entre homens e mulheres”. *Jornal da USP*, 24 jun. 2016. Disponível em: <<http://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-da-saude/perfil-sexual-dos-brasileiros-revela-diferencas-entre-homens-e-mulheres/>>. Acesso em: 19 abr. 2018; “Com o apoio da Pfizer, pesquisa traça novo perfil sexual do brasileiro”. *UOL Economia*, 17 jun. 2016. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/pr-newswire/2016/06/17/com-apoio-da-pfizer-pesquisa-traca-novo-perfil-sexual-do-brasileiro.htm>> . Acesso em: 19 abr. 2018; e Clarissa Pains, “Brasileiras preferem sono de qualidade a satisfação sexual, diz pesquisa”. *O Globo*, 9 jun. 2016. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/sexo/brasileiras-preferem-sono-de-qualidade-satisfacao-sexual-diz-pesquisa-19472199>>. Acesso em: 21 mar. 2018.
8. “Pesquisa revela que 55% dos brasileiros são contra união gay”. *Ultimo Segundo-IG*, 28 jul. 2011. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/pesquisa-revela-que-55-dos-brasileiros-sao-contra-uniao-gay/n1597104761368.html>>. Acesso em: 21 mar. 2018.
9. Otavio Frias Filho, “Lesbian chic”. *Folha de S.Paulo*, 5 out. 1995, pp. 1-2.
10. Por exemplo, a revista inglesa de linha conservadora *The Economist* defendeu vivamente o casamento entre homossexuais num artigo de capa, em sua edição de 6 de janeiro de 1996. “*The Economist* apoia casamento homo”, *O Globo*, Caderno Ela, 13 jan. 1996, p. 6.
11. Refere-se à professora Ana Maria Barbosa na matéria “Aids: Não há como remediar. Só prevenir”. *O Estado de S. Paulo*, 28 jul. 1985, p. 22.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Jacques Solé, *El amor en Occidente*. Barcelona: Librería Ed. Argos, 1977, pp. 131-2.

15. Aguinaldo Silva, *Memórias da guerra*. Rio de Janeiro: Record, 1986, p. 13.
16. O Íris ainda resiste, na rua da Carioca, no centro do Rio de Janeiro. Segundo uma reportagem de 2014, “nem todos estão interessados no filme. Durante a exibição, homens circulam o tempo inteiro pelos corredores entre as cadeiras, enquanto alguns trocam cochichos ao pé do ouvido. São homens aparentemente de todas as classes, do empresário ao auxiliar de serviços gerais, a maioria acima dos trinta anos. À parte a plateia principal, o cinema ainda tem mais três andares para encontros”. (Eduardo Vanini, “Cinemas pornôs no Rio resistem à internet com pegação e shows de striptease”. *O Globo*, 21 set. 2017.)
17. Oscar Wilde citado por Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*. Nova York: Delta Book, 1966, p. 282.
18. “Por debaixo dos pano”, canção de Cecéu, gravada por Ney Matogrosso, em 1982.
19. Ver os termos dessa discussão no artigo “Fábula sexual em três atos”, de Michael Kepp (*Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 23 jul. 1995, p. 3).

2. SER OU NÃO SER HOMOSSEXUAL

1. Entrevista de Jean Genet a Hubert Fichte, em Winston Leyland (Org.), *Gay Sunshine Interviews*. San Francisco: Gay Sunshine Press, 1978, v. 1, p. 92.
2. William A. Henry III, “Já se nasce gay?”. *Manchete*, 31 jul. 1993, p. 22; Steve Connor e Tom Wilkie, “Saiba tudo sobre o suposto gene gay”. *Folha de S.Paulo*, 25 jul. 1993; David Starkey, “Ser hétero ou homossexual é uma coisa que está em nós mesmos”. *Jornal da Tarde*, 16 dez. 1995; “Biologia e psicologia disputam explicação do homossexualismo (da *New Scientist*)”. *Folha de S.Paulo*, 20 out. 1996, p. 5.
3. “Asinhas de fora”. *Veja*, 14 jun. 1995, p. 93.
4. Fernando Rossetti, “Gestante ansiosa tem filho menos viril”. *Folha de S.Paulo*, 14 jul. 1995, pp. 1-9.
5. Michel Foucault, citado por Andrew Sullivan, *Praticamente normal: Uma discussão sobre o homossexualismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 61.
6. Andrew Sullivan, op. cit., p. 62.
7. Para maiores detalhes tanto sobre a criação do termo “homossexualismo” quanto sobre as perseguições nazistas aos homossexuais, consultar John Lauritsen e David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*. Nova York: Times Change Press, 1974.
8. “Dobra número de pessoas que aceitam eugenia no Reino Unido”. *Folha de S.Paulo*, 23 out. 1995, pp. I-12.
9. Ricardo Carvalho, “Homossexualidade pode ser influenciada pela epigenética”. *Veja*, 12 dez. 2012.
10. “Exame de DNA diz se alguém é gay com 70% de precisão, afirmam cientistas”. *Jornal Ciência*, 24 jul. 2016.
11. Desde a década de 1990, a polêmica avançou. Para um resumo das teorias nos últimos anos, vale conferir o artigo de Diógenes Henrique, “Ser homossexual pode ser apenas parcialmente devido à genética”, de 2017. Disponível em: <<http://socientifica.com.br/2017/01/ser-homossexual-pode-ser- apenas-parcialmente-devido-genetica/>>. Acesso em: 16 jan. 2018.
12. Andrew Sullivan, op. cit., pp. 63-7.

13. Jurandir Freire Costa, “A construção cultural da diferença entre os sexos”. *Sexualidade, Gênero e Sociedade*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, jun. 1995, pp. 1-6. Disponível em: <www.almg.gov.br/export/sites/default/acompanhe/eventos/parlamento_jovem/2012/docs/construcao_c>. Acesso em: 30 jun. 2017.
14. Ver também Jurandir Freire Costa, *A inocência e o vício: Estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992, pp. 21-9.
15. Mário Prata, “Homem gosta é de homem?”. *O Estado de S. Paulo*, 31 maio 1995, p. D-4. Ver também “Homoternurismo (uma palavra que não tem no Aurélio)”. Introdução à peça *Besame Mucho*, de Mário Prata. L&PM: Porto Alegre, 1987, p. 9.
16. Renato Mezan, *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1993, pp. 29-32.
17. Júnia Nogueira de Sá, “Desinformação sobre aids muda hábitos do paulistano”. *Folha de S.Paulo*, 4 ago. 1985, p. 33.
18. Ibid.
19. J. P. Joecker, M. Overd e A. Sanzio, “Entretien avec Michel Foucault”. Em *Masques, Revue des Homosexualités*, Paris, n. 13, primavera de 1982, p. 24. Grifos meus.

3. SER OU NÃO SER BRASILEIRO

1. Roger Bastide, *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Difel, 1975, p. 15.
2. Sobre a lenda da ilha Brasil, ver Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pp. XXI-XXIV; Louis-André Vigneras, *La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, 1976, pp. 40-5; Silvio Castro, “L’immagine del Brasile nella Venezia del primo cinquecento”. Em Angela Caracciolo Aricò (Org.), *L’impatto della scoperta dell’America nella cultura veneziana*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, Progetto Strategico “Italia-America Latina”, Bulzoni, 1990, p. 41; e León Pomer, “Imaginaciones (en tiempos del descubrimiento)”. *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, Brasília, Consejería de Educación de la Embajada de España, 1991, v. 1, p. 243.
3. Armando Antenore, “Deus brasileiro leva português à fogueira”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 24 dez. 1994, p. 1. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/12/24/ilustrada/1.html>. Acesso em: 20 jul. 2017.
4. Para maiores informações sobre a polêmica descoberta do Brasil, ver Jorge Couto, *A construção do Brasil*, 3ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2011.
5. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Atualização e notas de Silvio Castro, Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 98.
6. Citado por Abelardo Romero, em *Origem da imoralidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1967, p. 210.
7. Paulo Setúbal, *Nos bastidores da história*. São Paulo: Saraiva, 1965, pp. 177-91. Sobre a enfermidade de d. Pedro I, Paulo Setúbal cita uma carta do irmão de Domitila de Castro.
8. Camila Mendonça, “McDonald’s do Brasil cresce 3% em 2016”. Disponível em: <www.portalnovarejo.com.br/2017/03/22/mcdonalds-do-brasil-cresce-3-em-2016/>. Acesso em: 16 jan. 2018.
9. Eliana Simonetti e Franco Iacomini, “Um corte nos preços”. *Veja*, 22 abr. 1998. Disponível em:

<http://origin.veja.abril.com.br/220498/p_108.html>. Acesso em: 20 jul. 2017.

10. Nos anos de 1997 e 1998, com o aparecimento do fenômeno El Niño no oceano Pacífico, ocorreram vários megaincêndios, o maior deles em Roraima, dizimando uma área entre 11 394 e 13 928 quilômetros quadrados de floresta primária e cerrado sem antropização.

11. Segundo dados de abril de 2017 do World Economic Outlook Database, do FMI. Disponível em: <www.funag.gov.br/ipri/index.php/indicadores/47-estatisticas/94-as-15-maiores-economias-do-mundo-em-pib-e-pib-ppp>. Acesso em: 11 jan. 2018.

12. Daniela Falcão, “Brasil é o primeiro em desigualdade social”. *Folha de S.Paulo*, 28 jul. 1995, pp. 1-5.

13. “Estado brasileiro reduz pouco as desigualdades, diz estudo”. *Agência Brasil*, 8 dez. 2017. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2017-12/estado-brasileiro-reduz-pouco-desigualdades-diz-estudo>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

14. Cris Gutkoski, “Comida é o salário de trabalhador no MA”. *Folha de S.Paulo*, 10 jul. 1995, pp. 1-8.

15. Thiago Reis, “Trabalho escravo existe?”. *Portal G1*, 13 maio 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/economia/trabalho-escravo-2014/platb/>>. Acesso em: 11 jan. 2018.

16. *Atlas da violência 2016*, p. 6. Disponível em: <http://infogbucket.s3.amazonaws.com/arquivos/2016/03/22/atlas_da_violencia_2016.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2018.

17. Agência IBGE Notícias, 9 mar. 2018. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2013-agencia-de-noticias/releases/18992-pnad-continua-2016-51-da-populacao-com-25-anos-ou-mais-do-brasil-possuiam- apenas-o-ensino-fundamental-completo.html>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

18. Roni Lima, “64% das crianças do país são pobres”. *Folha de S. Paulo*, 26 jul. 1995, pp. 3-1.

19. Você pode ter acesso aos dados da pesquisa em: <<https://observatoriocrianca.org.br/cenario-infancia>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

20. Júlio José Chiavenato, *A guerra do Chaco*. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 23.

21. Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, 11. ed. México: Siglo Veintiuno, 1975, p. 301; León Pomer, *Os conflitos da bacia do Prata*. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 144.

22. Eduardo Galeano, *Vozes & crônicas: “Che” e outras histórias*. São Paulo: Global; Versus, 1978, pp. 123 ss.

23. Citado em “Brasil é o sexto exportador de armas”. *Folha de S.Paulo*, 21 jun. 1983.

24. “Brasil vira o quarto maior exportador de armas leves do mundo. Mas esconde informações da ONU”. Blog do Noblat, *O Globo*, 2 jun. 2015. Disponível em: <<http://noblat.oglobo.globo.com/meus-textos/noticia/2015/06/brasil-vira-o-quatro-maior-exportador-de-armas-leves-do-mundo-mas-esconde-informacoes-da-onu.html>>. Acesso em: 19 jan. 2018.

25. Jamil Chade, “Brasil passa a ser 3º maior exportador de armas leves”. *O Estado de S. Paulo*, 13 set. 2017. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/negocios,brasil-passa-a-ser-3-maior-exportador-de-armas-leve,70001993277>>. Acesso em: 16 mar. 2018.

26. “Negro e mulato vivem menos”. *Folha de S.Paulo*, Suplemento Especial “Longevidade”, 2 maio 1998, p. 3; Rodrigo Vergara, “Negro morre a bala e branco, do coração”. *Folha de S.Paulo*, 17 maio 1998, p. 3.

27. *Atlas da Violência 2017*, pp. 32 e 37. Disponível em:

<www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/2/2017>. Acesso em: 23 mar. 2018.

28. João Batista Natali, “Negro nordestino conquista espaço do branco só na hora da autópsia” e Aureliano Biancarelli, “70% dos negros estão empregados, mas a metade ganha até R\$ 200,00”. *Folha de S.Paulo*, Caderno Especial, 25 jun. 1995, pp. 4-12.

29. Ver reportagem completa em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-06/cai-numero-de-pretos-e-pardos-aceitos-pelo-vestibular-da-usp-em-2016>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

30. Raphael Martins, “Entre graduados, brancos ainda ganham 47% mais que negros”. *Exame*, 2 ago. 2017. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/entre-graduados-brancos-ainda-ganham-47-mais-que-negros/>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

31. IBGE, Censo de 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2194&busca=1&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

32. Kennedy Alencar, “Índios trocam o Paraná por São Paulo”. *Folha de S.Paulo*, 18 dez. 1995, p. Especial A-a. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/18/cotidiano/10.html>. Acesso em: 20 jul. 2017.

33. Jamil Chade, “Órgãos da ONU e da OEA denunciam massacre de indígenas isolados no Brasil”. *O Estado de S. Paulo*, 21 set. 2017. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,orgaos-da-onu-e-a-oea-denunciam-massacre-de-indigenas-isolados-no-brasil,70002010579>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

4. O ESTADO DE VIR A SER

1. “O relatório *Folha* da sexualidade brasileira”. *Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 18 jan. 1998, p. 6. Doze anos depois, o Datafolha repetiu a mesma pesquisa. Os resultados estão em: <<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2010/02/1223647-sexualidade-dos-brasileiros.shtml>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

2. Citado por Abelardo Romero, *Origem da imoralidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1967, p. 16. (Coleção Terra dos Papagaios.)

3. Igor Caruso, *La separación de los amantes*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978, p. 188.

5. “PAREÇO ESTAR EM SODOMA, E PIOR AINDA...”

1. *A carta de Pero Vaz de Caminha*, atualização e notas de Silvio Castro. Porto Alegre: L&PM, 1985, pp. 78-9, 82, 88, 98.

2. Abelardo Romero, *Origem da imoralidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1967, p. 16. (Coleção Terra dos Papagaios.)

3. Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987, pp. 305 e 308.

4. Citado por Abelardo Romero, *Origem da imoralidade no Brasil*, op. cit., p. 37; sobre o costume de cobrir o pênis, ver, por exemplo, David Maybury-Lewis, *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984, p. 156.

5. Citado por Abelardo Romero, op. cit., pp. 146 e 148.

6. Abelardo Romero, op. cit., pp. 145 e 149.

7. Carl F. P. von Martius, *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte; São

Paulo: Ed. Itatiaia; Edusp, 1982, p. 16.

8. Gabriel Soares de Sousa, op. cit., pp. 308 e 334.

9. Citado por Abelardo Romero, op. cit., p. 149.

10. Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980, p. 224. Na nota 531, à mesma página, o tupinólogo Plínio Ayrosa comenta que Léry transcrevera como *typire* (em francês, no original) a expressão do tupi costeiro *tebira* ou *tebiró*, que no guarani passava a ser *tobirón* a partir de *ebirón*, termo significando infame, sodomita, também aplicado à prostituta ou mulher devassa.

11. Carl F. P. von Martius, op. cit, p. 31. Não se conhecem outras observações etnográficas demonstrando que os *cudinas* ou *tiviras* fossem verdadeiramente castrados. Von Martius com certeza tirou essa conclusão a partir da existência de *castrati* europeus, homens emasculados ainda quando rapazinhos, para desenvolver um timbre de voz mais agudo e assim interpretar papéis femininos nas óperas, cujo espaço estava então vetado às mulheres. Muitos *castrati* foram notabilizados por seu extraordinário talento vocal, especialmente no período barroco europeu. Consultar, para tanto, Patrick Barbier, *História dos castrados*, Lisboa, Livros do Brasil, 1991.

12. G. A. Colini, “Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá”, em Guido Boggiani, *Os caduveos*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1975, p. 289.

13. Karl von den Steinen, “Entre os bororos”, *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo LXXVIII, parte II, Rio de Janeiro, 1915, p. 452. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Asteinen-1915-bororos/steinen_1915_bororos.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2018. Gilberto Freyre citou esse trecho em *Sobrados & mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977 pp. 96 e 140-1, nota 3, v. 1.

14. Carl F. P. von Martius, *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*. São Paulo: Companhia Editora Nacional;INL;MEC, 1979, pp. 128-9.

15. O dicionário de Aurélio Buarque de Holanda registra, como sinônimos de lesbianismo, os termos antiquados “safismo” (em referência à poetisa grega Safo) e “tribadismo: homossexualismo feminino, consistente no atrito recíproco dos órgãos genitais” [sic]. Antônio Geraldo da Cunha indica sua raiz etimológica no termo grego *tribo*, com sentido de “esfregar” (Antônio Geraldo da Cunha, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982).

16. Citado por Florestan Fernandes, *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Hucitec, 1989, p. 137.

17. Pero de Magalhães Gandavo, *Tratado da terra do Brasil/História da província Santa Cruz*, Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980, p. 57.

18. Citado por Florestan Fernandes, op. cit., pp. 137-8.

19. Gabriel Soares de Sousa, op. cit., p. 337.

20. José Antonio Gonsalves de Mello (Org.), *Diálogos das grandezas do Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1966, p. 211.

21. Fernando G. Sampaio, *As amazonas, a tribo das mulheres guerreiras*. São Paulo: Aquarius, s.d., pp. 21, 61.

22. Citado por Mário Maestri, *Os senhores do litoral (conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995, p. 59.

23. Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*. Brasília:, Editora da UnB, 1963, p. 178.

24. Paulo Prado, *Retrato do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, p. 159.

25. Citado por Mário Maestri, op. cit., p. 60.
26. Pierre Moreau, *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1979, p. 30.
27. Silvio Castro, op. cit., p. 81. Grifos meus.
28. Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1974, p. 49. O texto original latino de Barléu, *ultra equinoxialem non peccari*, encontra-se em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (Rio de Janeiro: José Olympio, 1977), à p. 33. Conhece-se também a variante: *infra equinoxialem nihil peccari*.
29. Gaspar Barléu, op. cit., p. 49.
30. Citado por Abelardo Romero, op. cit., pp. 182-3.
31. Ibid., p. 188.
32. Ibid., p. 196.
33. Ibid., p. 141.
34. Ibid., p. 212.
35. Ibid., p. 215.

6. VÊNUS DEITADA, URANO NAS ESQUINAS

1. “Darcy, o brasileiro”, entrevista com Darcy Ribeiro. *Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 5 fev. 1995, pp. 6-4; Álvaro Machado, “Guido Boggiani”, *Folha de S.Paulo*, 12 maio 1998, pp. 4-8. Para outros dados sobre Guido Boggiani, ver os prefácios do já citado livro *Os caduveos* e a introdução da belíssima antologia de fotos *Guido Boggiani: Fotograf*, de Pavel Fric e Yvonna Fricová, Praga: Editora Titanic, 1997, p. 24.
2. Disponível em: <www.tvsinopse.kinghost.net/art/z/ziembinski.htm>. Acesso em: 31 jan. 2018.
3. Para dados biográficos de Verger, ver: <www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/biografia/biografia.html>. Acesso em: 19 abr. 2018.
4. Luiz Mott, “The Photographer Who Was in Love with the Black Men of Bahia”. Disponível em: <<https://luizmottblog.wordpress.com/the-photographer-who-was-in-love-with-the-black-men-of-bahia/>>. Acesso em: 31 jan. 2018.
5. Silas Martí, “Mostra em SP joga luz sobre visão homoerótica de Pierre Verger”. *Folha de S.Paulo*, 23 fev. 2015. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/02/1593341-mostra-em-sp-joga-luz-sobre-visao-homoerotica-de-pierre-verger.shtml>. Acesso em: 31 jan. 2018.
6. A tradução brasileira encontra-se em *Poemas eróticos*, de Paul Verlaine (trad. de Heloisa Jahn. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 73). O original francês está disponível em: <www.mag4.net/Rimbaud/poesies/Idole2.html>. Acesso em: 31 jan. 2018.
7. Hubert Fichte, *Ensaio sobre a puberdade*. Trad. de Zé Pedro Andrade. São Paulo: Brasiliense, 1986.
8. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=ojjbZjyYwBc>. Acesso em: 31 jan. 2018.
9. Hubert Fichte, *Explosão, romance da etnologia*. Trad. de Marcelo Backes. São Paulo: Hedra, 2017, pp. 40-5.
10. Ibid., p. 317; sobre Pierre Verger, ver especialmente pp. 172 e 235.
11. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 2, 25 jul. 1978, pp. 6-7.
12. Informações colhidas em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Roger_Casement>. Acesso em: 19 abr.

2018. Ver também no blog Ill-Advised, o artigo “Roger Casement’s Black Diaries”, parte 2, disponível em: <<http://illadvised.blogspot.com.br/2006/04/book-roger-casements-black-diaries-25.html>>. Acesso em: 31 jan. 2018.

13. Jeffrey Dudgeon, *Roger Casement: The Black Diaries with a Study of His Background, Sexuality, and Irish Political Life*. Belfast: Belfast Press, 2002, pp. 199-200.

14. Citado em “Roger Casement’s Black Diaries”, parte 2, op. cit.

15. Várias das informações biográficas sobre Casement foram pesquisadas em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Roger_Casement>. Acesso em: 31 jan. 2018.

16. Jeffrey Dudgeon, op. cit., pp. 207-8.

17. Jeffrey Dudgeon, *Roger Casement*, 2002, p. 377.

18. Ibid., pp. 234, 236, 242.

19. Ibid., p. 328.

20. Ibid., pp. 339-40.

21. Ibid., p. 376.

22. Citado em “Roger Casement’s Black Diaries”, parte 1, do blog Ill-Advised, disponível em: <<http://illadvised.blogspot.com.br/2006/03/book-roger-casements-black-diaries-15.html>>. Acesso em 6 fev. 2018.

23. Paul Tilzey, “Roger Casement: Secrets of the Black Diaries”, 6 jun. 2011. Disponível em: <www.bbc.co.uk/history/british/britain_wwone/casement_01.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2018.

24. Jeffrey Dudgeon, op. cit. O autor fornece elementos curiosos dessa polemica no prefácio (pp. XIV a XX).

25. Bill McCormack, “The Casement Diaries: A Suitable Case for Treatment”. *Research Hallmark*, Londres, n. 8, 2001. Disponível em: <web.archive.org/web/20080316050428/www.gold.ac.uk/hallmark/research/res8/casement.html>. Acesso em 6 fev. 2018

26. Ver <https://en.wikipedia.org/wiki/Roger_Casement> e Jeffrey Dudgeon, “Cult of the Sexless Casement with Special Reference to the Novel *The Dream of the Celt* by Mario Vargas Llosa”, em *Studi Irlandesi — A Journal of Irish Studies*, n. 3, 2013, pp. 35-58. Disponível em: <www.fupress.net/index.php/bsfm-sijis>. Acesso em: 31 jan. 2018.

27. Jeffrey Dudgeon, op. cit., pp. 11-2.

28. Hermilo Borba Filho, *Um cavalheiro da segunda decadência: v. IV: Deus no pasto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, pp. 64, 129-30. Hermilo foi seu anfitrião, amigo e tradutor, nos anos do Recife.

29. Tulio Carella, *Orgia: Diário primeiro*. Rio de Janeiro: José Ávaro Editor, 1968, p. 21.

30. Tulio Carella, op. cit., p. 80. Quando não indicadas, as citações foram extraídas dessa mesma obra autobiográfica.

31. Tulio Carella, op. cit., pp. 117-20.

32. Hermilo Borba Filho, op. cit., pp. 133, 175-83, 201.

33. A edição brasileira do diário de Tulio Carella, que teve tradução de Hermilo Borba Filho, ficou por muito tempo fora de catálogo. Como o paradeiro dos originais em espanhol é desconhecido, da obra só restou a tradução em português, que foi relançada em 2011 pela editora Opera Prima.

34. Conrad Detrez, *Jardim do nada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. Irei me ater ao relato do autor nessa obra.

35. Ibid., pp. 106-7.
36. Ibid., p. 108.
37. “Jésus, les machos et les guérilléros”, entrevista com Conrad Detrez, *Masques, Revue des Homosexualités*. Paris, n. 2, out. 1979.
38. Allen Young, “Gay Gringo in Brazil”. Em Len Richmond e Gary Noguera. *The Gay Liberation Book*, San Francisco: Ramparts Press, 1972, pp. 60 ss. Todas as referências seguintes baseiam-se nesse artigo.
39. Roger Peyrefitte, *Tableaux de chasse ou La vie extraordinaire de Fernand Legros*, Paris: Albin Michel, 1976, pp. 11-2. Os fatos da vida de Fernand Legros aqui narrados têm por base esse livro biográfico. Existe uma tradução em português da qual foram suprimidos os nomes dos personagens brasileiros.
40. Ibid., pp. 69 ss.
41. Ibid., p. 83.
42. Ibid., pp. 106-7.
43. Ibid., p. 378.
44. Ibid., p.414.
45. “História mal contada”. *IstoÉ*, São Paulo, 11 jun. 1986, p. 47.
46. Nestor Perlongher, “El mundo gay en Brasil: Visión del Paraíso”. *Cerdos & Peces*, Buenos Aires, n. 4, jul. 1984, p. 12.
47. Paula Miller, “Uma canção de amor”. Segundo Caderno, *O Globo*, Rio de Janeiro, 3 fev. 1996, p. 12. A narrativa do episódio baseia-se na referida reportagem.
48. João Ximenes, “Alarme falso”. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 12, 1996, p. 28.

7. A MULHER QUE DESCOBRIU O BRASIL

1. Introdução de Robert Giroux para o livro *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop* (São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 23).
2. Para os dados da história entre as duas mulheres, estarei citando basicamente a biografia escrita por Carmen L. Oliveira, *Flores raras e banalíssimas: A história de Lota de Macedo Soares e Elizabeth Bishop* (Rio de Janeiro: Rocco, 1995). Novas indicações bibliográficas serão feitas sempre que referentes a outras fontes.
3. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 366.
4. Marilene Felinto, “Um poema para a amiga Billie Holiday”. *Folha de S. Paulo*, 24 set. 1995, p. 5.
5. Horácio Costa, “Atualidade de Elizabeth Bishop”. Em Elizabeth Bishop, *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 13.
6. Marilene Felinto, “Convalescente no Rio, Bishop se apaixona por Lota”. *Folha de S. Paulo*, 24 set. 1995. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/24/mais!/6.html>. Acesso em: 21 jul. 2017.
7. Marilene Felinto, “Mapa de um amor brasileiro”. *Folha de S. Paulo*, 24 set. 1995. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/24/mais!/3.html>. Acesso em: 21 jul. 2017.
8. Introdução de *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 15.
9. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 247.
10. Ibid., p. 250.
11. Introdução de *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., pp. 14-5.

12. Citado por Marilene Felinto, “Convalescente no Rio, Bishop se apaixona por Lota”, op. cit.
13. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 237.
14. Introdução de *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 16.
15. Citado por Marilene Felinto, “Convalescente no Rio, Bishop se apaixona por Lota”, op. cit.
16. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 340.
17. Ibid., p. 413.
18. Carmen L. Oliveira, *Flores raras e banalíssimas*, op. cit., p. 137.
19. “Elizabeth Bishop: a poeta, o caju e o Micuçu”, artigo de Léo Gilson Ribeiro no livro *Conversas com Elizabeth Bishop*. Org. George Monteiro. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2013.
20. Carmen L. Oliveira, *Flores raras e banalíssimas*, op. cit., pp. 92-113.
21. Ibid., p. 118. Ver também Marilene Felinto, “‘Quero que conheçam minha amiga lésbica’, dizia Mary McCarthy”, *Folha de S.Paulo*, 25 set. 1995. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/24/mais!/5.html>. Acesso em: 21 jul. 2017.
22. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 427.
23. Ibid., p. 476.
24. Carmen L. Oliveira, *Flores raras e banalíssimas*, op. cit., p. 145-7.
25. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., pp. 488-9.
26. Ibid., p. 492.
27. Ibid., p. 490.
28. Ibid., p. 501.
29. Ibid., p. 521.
30. Ibid., pp. 503-9.
31. Introdução de *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*, op. cit., p. 20.
32. Ibid., pp. 520-1.
33. José Maria Cançado, “O fascínio de Elizabeth Bishop volta ao Brasil”. *Folha de S.Paulo*, 10 mar. 1990, F-7.
34. “Crusoe in England”. Em Elizabeth Bishop, *Poemas*. Trad. de Horácio Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 178-89.

8. PRIMÓRDIOS: OS BRUTOS TAMBÉM AMAM

1. Hermilo Borba Filho, *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, pp. 140-8.
2. Ronaldo Vainfas, *O trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, pp. 10-3.
3. Ângela Mendes de Almeida, *O gosto do pecado: Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, pp. 94, 100-1.
4. Jacques Solé, *El amor en Occidente durante la Edad Moderna*. Barcelona: Argos, 1977, pp. 249-50.
5. José Bernardo Fernandes Gama, *Memórias históricas da província de Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1977 (edição fac-similar de 1844), p. 44. A carta a Martim Afonso, que contém texto semelhante, pode ser encontrada em Pedro Taques de Almeida Paes Leme, *História da capitania de S. Vicente*. São Paulo: Editora Comp. Melhoramentos, s.d., pp. 154-6.

6. Ângela Mendes de Almeida, op. cit., pp. 104-5. Segundo a autora, o termo “masturbação” (do latim *manu* e *stupratio*) só ficou conhecido no século XIX.

7. Citado por Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, 12. ed. Brasília: Editora da UnB, 1973, p. 360.

8. Ibid., pp. 83-6.

9. Jacques Solé, op. cit., p. 257.

10. “Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil”, *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII. São Paulo, 1963, p. 355.

11. Gilberto Freyre, op. cit., p. 366.

9. ESCRAVIDÃO, RELIGIOSIDADE E EROTISMO

1. Tarcízio do Rêgo Quirino, *Os habitantes do Brasil no fim do século XVI*. Recife: Instituto de Ciência do Homem/Imprensa Universitária, 1966, p. 14.

2. Abelardo Romero, *Origem da imoralidade no Brasil*. Rio de Janeiro:, Conquista, 1967, pp. 154-8.

3. Paulo Prado, *Retrato do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1972, p. 205.

4. Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 15.

5. Emília Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1989; Abelardo Romero, op. cit., p. 98.

6. Citado por Abelardo Romero, op. cit., pp. 161-2.

7. Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, 12. ed. Editora da UnB, 1973, p. 113.

8. Ibid., p. 464.

9. Ibid., p. 499, nota 46.

10. Ibid., p. 500, nota 47.

11. Citado por Gilberto Freyre, op. cit., p. 454.

12. Gilberto Freyre, op. cit., p. 363.

13. Ibid., pp. 109 e 360.

14. Ibid., pp. 361-2.

15. Ibid., p. 110.

16. Ibid., pp. 466-7.

17. Emanuel Araújo, *O teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. 130.

18. Citado por Abelardo Romero, op. cit., pp. 202-3.

19. Emanuel Araújo, op. cit., pp. 132-4.

20. Gilberto Freyre, op. cit., p. 148, nota 177.

10. O DEUS HEDONISTA

1. Gilberto Freyre, op. cit., p. 299.

2. Abelardo Romero, op. cit., p. 200.

3. Gilberto Freyre, op. cit., p. 299.

4. Ibid., p. 476.

5. Emanuel Araújo, op. cit., pp. 251-2.

6. Gilberto Freyre, op. cit., p. 475.
7. Citado por Emanuel Araújo, op. cit., p. 248.
8. Paulo Prado, op. cit., p. 206.
9. Citado por Emanuel Araújo, op. cit., p. 248.
10. Ibid., p. 251.
11. Ibid., pp. 249-50.
12. Emanuel Araújo, op. cit., p. 249.
13. Abelardo Romero, op. cit., p. 198.
14. Citado por Emanuel Araújo, op. cit., p. 247, nota 208.
15. Citado por Gilberto Freyre, op. cit., pp. 476-9, 504, nota 88.
16. Paulo Prado, op. cit., p. 206.
17. Abelardo Romero, op. cit., pp. 201-2.
18. Gilberto Freyre, op. cit., p. 363.
19. Emanuel Araújo, op. cit., p. 258.
20. Citado por Emanuel Araújo, op. cit., p. 261.
21. Abelardo Romero, op. cit., p. 201.
22. Ibid., p. 196.
23. Citado por Gilberto Freyre, op. cit., p. 299.
24. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, *Confissões da Bahia (1591-2)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 107.

11. O DEUS PUNITIVO

1. Para uma ideia abrangente das leis, costumes e interdições envolvendo práticas homossexuais desde os povos primitivos até a atualidade, sugiro a leitura de *Homossexualidade: Uma história*, de Colin Spencer (Rio de Janeiro: Record, 1996).

2. Sobre a adulteração desses sonetos, visando censurar a homossexualidade de Michelangelo, ver o prefácio de Andrea Lombardi para *Poemas*, de Michelangelo Buonarroti (trad. de Nilson Moulin, Rio de Janeiro: Imago, 1994), pp. 20-1.

3. Para todas essas informações: Jacques Solé, *El amor en occidente*. Barcelona: Argos, 1977, pp. 250-61. Para a homossexualidade de outros personagens famosos, mas numa abordagem historicamente mais contextualizada, é fundamental consultar o já citado livro de Colin Spencer. Para outros reis, artistas, intelectuais e militares, igualmente famosos por sua homossexualidade, consultar o estudo incluído em *Os marginalizados*, de Hans Mayer (Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, pp. 215 ss.). Muito útil, também: *Le Rapt de Ganymède*, de Dominique Fernandez (Paris: Bernard Grasset, 1989, pp. 85-6). Mais particularmente sobre a homossexualidade de Shakespeare, consultar Daniel Guérin, *A revolução sexual* (São Paulo: Brasiliense, 1980, pp. 105 ss.).

4. Anita Waingort Novinsky, *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982, pp. 76-80. Ver também: Sônia A. Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 183-4, 189. E ainda: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769* (texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa), Petrópolis: Vozes, 1978.

5. Anita Waingort Novinsky, op. cit., p. 79.

6. Sônia A. Siqueira, op. cit., p. 189, nota 2.

7. Anita Waingort Novinsky, *Inventários de bens confiscados a cristãos-novos: Brasil — Século XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1978, p. 20. Essa pesquisadora afirma que o zelo religioso do Tribunal da Inquisição se alimentou basicamente da burguesia cristã-nova, com fins claramente financeiros. Concorde-se ou não, a lista dos bens confiscados é chocante.

8. Sônia A. Siqueira, op. cit., p. 363.

9. Ibid., p. 297.

10. Citado por Anita Waingort Novinsky, op. cit.

11. Para todos esses dados, conferir o minucioso estudo de Sônia A. Siqueira, já citado, especialmente a partir da p. 113.

12. Sônia A. Siqueira, op. cit., p. 237.

13. “Denúncias de Pernambuco”, *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-5)*. Recife: Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes/Fundarpe, 1984, pp. 52-3. A utilização de “consolos” já aparece na comédia grega da época clássica, na qual mencionava-se o pênis artificial de couro. Mas havia também objetos de madeira e vidro, imitando as formas do pênis, com finalidade sexual. Ligia Bellini, *A coisa obscura: Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 42 e 65.

14. “Denúncias de Pernambuco”, op. cit., p. 43.

15. “Denúncias de Pernambuco”, op. cit., pp. 399-400.

16. Sônia A. Siqueira, op. cit., pp. 370 e 395.

17. Ibid., p. 283.

18. Ibid., pp. 82, 262-4.

19. Elias Lipiner, *Santa Inquisição: Terror e linguagem*, Rio de Janeiro, Documentário, 1977, pp. 5 ss.

20. Ilana W. Novinsky, “Heresia, mulher e sexualidade”. Em Maria Cristina A. Bruschini e Fúlvia Rosenberg, *Vivência: História, sexualidade e imagens femininas*. São Paulo: Brasiliense, 1980, pp. 250-1.

21. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 199.

22. Ligia Bellini, op. cit., p. 61.

23. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, *Confissões da Bahia*, op. cit., pp. 106, 158-9, 200 para as confissões, respectivamente, de Paula de Siqueira, Maria Lourenço e Guiomar Pinheira. Nelas se faz menção a “instrumento exterior penetrante”. Para o conceito de sodomia aplicado às mulheres, encontra-se uma abordagem exaustiva no já citado livro *A coisa obscura*, de Ligia Bellini; à p. 58 dessa obra, há indicações de alguns termos inquisitoriais relacionados à prática sexual sodomítica.

12. OS PECADORES LÚDICOS

1. Sônia A. Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 89 ss; pp. 276-8.

2. Sônia A. Siqueira, op. cit., p. 286.

3. Paulo Prado, *Retrato do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, p. 162.

4. Sônia A. Siqueira, op. cit., pp. 227-9.

5. Luiz Mott, “Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial”, *Revista de Antropologia da*

USP, São Paulo, v. 35, São Paulo, pp. 169-90, 1992.

6. Anita Novinsky, *A Inquisição*. São Paulo:, Brasiliense, 1982, pp. 77-8.
7. Sônia A. Siqueira, op. cit., p. 230.
8. Luiz Mott, op. cit., pp. 169-90.
9. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, *Confissões da Bahia: 1591-2*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 151-2.
10. Ibid., pp. 316-8.
11. Evidentemente, os termos *pedófilo* e *menor* são aqui usados apenas enquanto referencial moderno. Para maiores detalhes, ver parte IV, capítulo “Da sodomia ao silêncio tácito”.
12. Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, op. cit., pp. 45-51.
13. Ibid., pp. 86-9.
14. *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: O livro das confissões e ratificações da Bahia (1618-1620)*, Anais do Museu Paulista, tomo XVII, São Paulo, 1963, pp. 445-6.
15. Ibid., p. 392.
16. *Confissões de Pernambuco: 1594-1595*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 45.
17. *Segunda Visitação do Santo Ofício*, op. cit., pp. 354-5.
18. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias da Bahia (1591-1592)*, edição particular de Paulo Prado, São Paulo, 1925, p. 149.
19. *Confissões da Bahia*, op. cit., pp. 268-9.
20. Ibid., pp. 20-3.
21. Ibid., p. 158.
22. Ibid., pp. 107-8, 161.
23. Ibid., pp. 158-9.
24. Ibid., pp. 199-200.
25. Ibid., pp. 326-7.
26. Ibid., p. 329.
27. Ibid., pp. 331-2.
28. Paulo Prado, op. cit., p. 163.
29. “Denúncias de Pernambuco”, em *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-1595)*. Recife: Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes/Fundarpe, 1984, pp. 37-8, 49-50.
30. *Segunda Visitação do Santo Ofício*, op. cit., p. 441.
31. Ibid., pp. 380-3.
32. Luiz Mott, op. cit., pp. 169-90.
33. *Denúncias da Bahia*, op. cit., p. 569.
34. Ibid., p. 408.
35. Ibid., p. 407.
36. *Confissões da Bahia*, op. cit., pp. 122-4.
37. *Denúncias da Bahia (1618)* citado por Luiz Mott, “Escravidão e homossexualidade”, em Ronaldo Vainfas (Org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 34.
38. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-9)*, Petrópolis:, Vozes, 1978, pp. 261-4.

39. *Denúncias da Bahia*, op. cit., p. 465.

13. O GRAN FINALE PENITENCIAL

1. Sônia A. Siqueira, op. cit., p. 284.
2. Ibid., p. 283.
3. Ibid., p. 295.
4. Ibid. pp. 297-8.
5. Ibid., apêndice 5, “Processos da Visitação de Pernambuco, 1595”, pp. 361 ss.
6. Ibid., apêndice 6, “Processos da Visitação da Bahia, 1592”, pp. 378 ss.
7. Ligia Bellini, *A coisa obscura: Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 35.
8. Citado por Ligia Bellini, op. cit., p. 75.
9. Citado por Luiz Mott “Os sodomitas, nossos antepassados”, *Boletim do Grupo Gay da Bahia*, Salvador, n. 5, dez. 1982, p. 6, dez. 1982 (mimeo). Disponível em: <<https://luizmottblog.files.wordpress.com/2016/03/5-boletim-do-ggb.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2017.

14. AS ELITES HOMOFÓBICAS

1. Dom Avelar Brandão Vilela, “Aids não é castigo de Deus”. *Veja*, 4 dez. 1985, p. 178.
2. “Membros do Conselho atacam a televisão”. *Folha de S.Paulo*, 6 out. 1982, p. 38.
3. “Censura na TV pode mudar”. *Folha de S.Paulo*, 5 dez. 1981.
4. Amnesty International United Kingdom, *Breaking the Silence: Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*. Londres, 1997, pp. 18-20; e “Cabeça cortada”. *Veja*, 17 mar. 1993, p. 77.
5. “Plenário recusa emenda contra discriminação a homossexual”. *Folha de S.Paulo*, 29 jan. 1988, p. A-6.
6. A propósito, ver no apêndice II deste livro, “Carta a Brasília”, de João Silvério Trevisan, artigo inicialmente publicado em *Sui Generis*, n. 30, Rio de Janeiro, 1998, pp. 48-9.
7. Citado em “Violação dos direitos humanos e assassinato de homossexuais no Brasil, 1997”. *Boletim do Grupo Gay da Bahia*, n. 37, Salvador, jan.-fev. 1998, p. 22.
8. Nilo Cairo, *Guia de medicina homeopática*, 21. ed. São Paulo: Livraria Teixeira, 1976, pp. 759-60, 938.
9. Márcio Bontempo, *Livro de bolso de medicina natural*. Rio de Janeiro: Ground Informação, 1979, p. 121.
10. “Torturadores, mandantes de tortura, informantes”. *Em Tempo*, 8-14 mar. 1979, pp. 4-5.
11. Emanuel Neri, “PT indica Gabeira, mas pode mudar decisão”. *Folha de S.Paulo*, 19 jun. 1989, p. A-5.
12. Francisco C. Weffort, “De volta ao gueto?”. *Folha de S.Paulo*, 21 jun. 1989, p. A-3.
13. “Petistas confirmam troca de Gabeira”. *Folha de S.Paulo*, 8 jul. 1989; e “Ataques contra Gabeira podem fazer o PV retirar apoio a Lula”. *Folha de S.Paulo*, 9 jul. 1989.
14. Hélio Bicudo, “Esterilização, aborto e homossexuais”. *Folha de S.Paulo*, 30 jun. 1996, p. 1-3.

15. DA SODOMIA AO SILÊNCIO TÁCITO

1. “Livro das Ordenações do Reino: Código Filipino”. Em José Henrique Pierangelli, *Códigos penais do Brasil*. Bauru: Jalovi, 1980, pp. 17-9.
2. Citado por Viriato Fernandes Nunes, *As perversões sexuais em medicina legal*. São Paulo: Faculdade de Medicina; These Inaugural, 1928, p. 29.
3. Ibid., p. 28.
4. José Henrique Pierangelli, op. cit., p. 26.
5. Id.
6. Id.
7. Id.
8. Id.
9. Ibid., p. 27.
10. Ibid., p. 133.
11. Ibid., p. 40.
12. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia: Propostas e aceitas em junho do anno de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853, parágrafos 958-9, pp. 331-2.
13. Ibid., parágrafo 964, pp. 333-4.
14. Ibid., parágrafo 939, p. 327.
15. Wainwright Churchill, *Homosexual Behavior Among Males: A Cross-Cultural and Cross-Species Investigation*. Nova York: Prentice Hall; Prism Paperback, 1971, pp. 209-10.
16. José Henrique Pierangelli, op. cit., p. 259.
17. Ibid., pp. 168, 170, 172.
18. Ibid., pp. 242, 244-5.
19. Ibid., p. 301.
20. Ibid., p. 299.
21. Ibid., p. 314.
22. Ibid., pp. 375-6.
23. Ibid., pp. 489-91.
24. Ibid., p. 651.
25. *Código penal*, 24. ed. São Paulo: Saraiva, 1986, pp. 292-3.
26. Jurandir Freire Costa, *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, pp. 155, 159 e 162.
27. Ibid., p. 170.
28. Jean-Jacques Passay, “L’Incapacité juridique au plaisir”. *Recherches*, Paris, n. 37, abr. 1979, pp. 7-8.
29. José Henrique Pierangelli, op. cit., p. 299.
30. Ibid., p. 489.
31. Ibid., p. 649.

16. RUMO AO ESTADO HIGIÊNICO

1. Joaquim Pedro de Mello, “Generalidades acerca da educação física dos meninos”, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1846, citado por Jurandir Freire Costa, *Ordem médica e norma familiar*, 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 70.

2. José Ricardo Pires de Almeida, *Homossexualismo: A libertinagem no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia., 1906, pp. 32-4.
3. Citado em Jurandir Freire Costa, op. cit., pp. 243-4.
4. Ibid., p. 245.
5. O termo *bagaxa* aparece em Pires de Almeida, op. cit., p. 50; é também referenciado em Jurandir Freire Costa, op. cit., p. 248; e em Luiz Carlos Soares, *Rameiras, ilhoas e polacas: A prostituição no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Ática, 1992, pp. 72 ss.
6. A figura da *degenerescência sexual* continuaria impondo-se com extraordinária convicção nas ciências que abordavam a homossexualidade. Leonídio Ribeiro, “Homossexualismo e endocrinologia”. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 9, jul.-ago. 1938, p. 155.
7. Citado por Jurandir Freire Costa, op. cit., p. 248.
8. José Ricardo Pires de Almeida, op. cit., p. 179.
9. Ibid., p. 171.
10. Ibid., p. 180.
11. Ibid., pp. 69 e 77.

17. ENTRA EM CENA O HOMOSSEXUALISMO

1. José Henrique Pierangelli, *Códigos penais do Brasil*. Bauru: Jalovi, 1980, p. 168.
2. Viriato Fernandes Nunes, op. cit., p. 27.
3. Francisco José Viveiros de Castro, *Atentados ao pudor: Estudos sobre as aberrações do instinto sexual*, 2. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1932, p. 220.
4. Para essa e outras informações sobre Kertbeny, consultar *Goodbye to Berlin?: 100 Jahre Schwulenbewegung*. Berlim: Rosa Winkel, 1997, pp. 30-1.
5. Leonídio Ribeiro, “Homossexualismo e endocrinologia”, parte I. *Arquivos de medicina legal e identificação*, Rio de Janeiro, n. 14, jan. 1937, p. 168. Grifo meu.
6. Sílvio Marone, *Missexualidade e arte*. São Paulo: edição do autor, 1947, p. 8.
7. Leonídio Ribeiro, “Homossexualismo e endocrinologia”, op. cit., p. 167. Grifos meus.
8. Leonídio Ribeiro, “Etiologia e tratamento da homossexualidade”. *Arquivos de medicina legal e identificação*, Rio de Janeiro, n. 15, jan. 1938, p. 60.
9. Viveiros de Castro, op. cit., p. 220.
10. Ibid., pp. 228-9.
11. José Ricardo Pires de Almeida, op. cit., pp. 80-2.
12. Termos relatados também em Pires de Almeida, op. cit., pp. 147, 153, 156, 200.
13. Viveiros de Castro, op. cit., p. 198.
14. Ibid., op. cit., p. 199.
15. Pires de Almeida, op. cit., pp. 153-4, 196 e 220.
16. Ibid., pp. 232-3.
17. Ibid., pp. 175 e 252.
18. Ibid., pp. 254-5.
19. Ibid., p. 256.
20. Ibid., pp. 257-8.
21. Ibid., pp. 48 e 55.

22. Ibid., p. 76.
23. Ibid., p. 69.
24. Ibid., p. 205.
25. Mariza Corrêa, “Antropologia & medicina legal: Variações em torno de um mito”. Em Alexandre Eulálio et al., *Caminhos cruzados: Linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 62.
26. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais sobre o homossexualismo”. *Arquivos de Polícia e Identificação*, São Paulo, v. II, n. 1, 1938-9, p. 297.
27. Leonídio Ribeiro, “O problema médico-legal do homossexualismo”. *Archivos de Medicina Legal e Identificação*, Rio de Janeiro, out. 1935, p. 153.
28. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, p. 299.
29. Dr. A. C. Pacheco e Silva e dr. Olyntho de Mattos, “Um interessante caso de homossexualismo feminino”. *Revista de Direito Penal*, São Paulo, v. XXXI, out. 1940, pp. 29 ss.
30. Sílvio Marone, op. cit., p. 62.
31. Pires de Almeida, op. cit., p. 182.
32. Inaldo de Lira Neves-Manta, *A arte e a neurose de João do Rio*, 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 53.
33. Ibid., p. 63.
34. Ibid., pp. 137-53.
35. Ibid., p. 153.
36. Ibid., p. 148.

18. RUMO AO CONFINAMENTO PSIQUIÁTRICO-POLICIAL

1. Viriato Fernandes Nunes, op. cit., pp. 26 e 32.
2. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, pp. 292 e 300.
3. Viriato Fernandes Nunes, op. cit., p. 32.
4. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, p. 300.
5. Ibid., p. 283. Grifos meus.
6. Prefácio de Afrânio Peixoto para o livro *Missexualidade e arte*, de Sílvio Marone. São Paulo: edição do autor, 1947, p. 2. Grifos meus.
7. Leonídio Ribeiro, “Homossexualismo e endocrinologia”. *Revista Brasileira*, n. 9, Rio de Janeiro, jul.-ago. 1938, p. 163. Grifos meus.
8. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, p. 283. Grifos meus.
9. Leonídio Ribeiro, “Etiologia e tratamento da homossexualidade”. *Archivos de Medicina Legal e Identificação*, Rio de Janeiro, jan. 1938, p. LXXXII.
10. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, p. 296.
11. Leonídio Ribeiro, “Etiologia e tratamento...”, pp. LXXVII-LXXX.
12. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, pp. 283, 289-300.
13. Ver Viriato Fernandes Nunes, op. cit., pp. 34-5.
14. Aldo Sinisgalli, “Observações sobre os hábitos, costumes e condições de vida dos homossexuais (pederastas passivos) de São Paulo”. *Arquivos de Polícia e Identificação*, v. II, n. 1, São Paulo, 1938-9, p. 304.

15. Aldo Sinisgalli, “Considerações gerais...”, pp. 300-1. Grifos meus.
16. Ibid., pp. 302-3.
17. Ibid., p. 303.
18. Leonídio Ribeiro, “Homossexualismo e endocrinologia”, op. cit., pp. 165-6.
19. Viriato Fernandes Nunes, op. cit., p. 37.

19. FEBRÔNIO E CHRYSÓSTOMO: OS FORA DA LEI NUM PAÍS SEM LEIS

1. Para o conceito psiquiátrico de “louco moral” (e seus sinônimos, como “débil moral”, “inválido moral”, “cego moral”, “louco lúcido” etc.), ver Peter Fry, “Febrônio Índio do Brasil: Onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei”. Em Alexandre Eulálio et al., op. cit., pp. 79-80.
2. Blaise Cendrars, *Etc..., etc... (Um livro 100% brasileiro)*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 166.
3. Peter Fry, op. cit., p. 71.
4. Blaise Cendrars, op. cit., p. 171.
5. Ibid., p. 180.
6. A informação foi dada pelo pesquisador Carlos Augusto Calil, na reportagem de Erika Sallum, “Eis o filho da luz”. *Folha de S.Paulo*, 7 maio 1999, pp. 4-9.
7. Blaise Cendrars, op. cit., pp. 174-5.
8. Citado por Peter Fry, op. cit., p. 69.
9. Citada por *Afinal*, Rio de Janeiro, 4 set. 1984, p. 14.
10. Peter Fry, op. cit., p. 68.
11. Citado por Peter Fry, op. cit., pp. 73-4.
12. Ibid., p. 75.
13. Ibid., p. 76.
14. Monique Le Moing, *A solidão povoada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, pp. 28-9 e 45.
15. Pedro Nava, *O círio perfeito*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, pp. 364-6.
16. Carlos Heitor Cony, “Febrônio”. *Folha de S.Paulo*, 28 ago. 1995, pp. 1-2.
17. Citado por Peter Fry, op. cit., p. 77.
18. Ibid.
19. Peter Fry, op. cit., p. 79.
20. Aguinaldo Silva, “Chrysóstomo: Qual o crime?”. *Careta*, São Paulo, 4 ago. 1981, p. 56.
21. Citado por Aguinaldo Silva, op. cit., p. 58.
22. Citado por Antônio Chrysóstomo, *Caso Chrysóstomo: O julgamento de um preconceito*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983, p. 29.
23. Ibid., pp. 30-1.
24. Processo judiciário n. 21.491, 10ª Vara Criminal, Rio de Janeiro, 1980-1, p. 155.
25. Citado por Antônio Chrysóstomo, op. cit., pp. 51-2.
26. Viriato Fernandes Nunes, op. cit., pp. 25-6.
27. Pedro Nava, op. cit., pp. 368-9.
28. Peter Fry, op. cit., p. 80.
29. Aldo Sinisgalli, “Observações sobre...”, pp. 304 ss; e, sobretudo, o extraordinário documento “Estudo biográfico dos homossexuais (pederastas passivos) da capital de São Paulo: Aspectos de sua atividade social (costumes, hábitos, ‘apelidos’, ‘gíria’)”, de E. de Aguiar Whitaker, Eddi Kraus, Magino

Roberto de Oliveira, Joel Botto Nogueira e Aldo Sinisgalli. *Arquivos de Identificação e Polícia*, São Paulo, v. II, n. 1, 1938-9, pp. 245 ss.

30. Aguinaldo Silva, op. cit., p. 58.
31. “Maus tratos”. *Veja*, São Paulo, 19 ago. 1981, p. 32.
32. “Caso Crisóstomo”, carta de João Antônio Mascarenhas a Darcy Penteado. Rio de Janeiro, 8 mar. 1982, ref. no 125/82, 7 pp. (Cópias enviadas aos grupos Somos/SP, Outra Coisa e Grupo Gay da Bahia.)
33. Alex Ribeiro, *Caso Escola Base: Os abusos da imprensa*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 20-3, 47-50.
34. “Uma escola de horrores”. *Veja*, 6 abr. 1994, p. 73.
35. Alex Ribeiro, op. cit., p. 55.
36. *Ibid.*, pp. 60-2.
37. *Ibid.*, pp. 69 e 73.
38. *Ibid.*, p. 62.
39. “Escola acusada de abuso é saqueada de novo”. *Folha de S.Paulo*, 4 abr. 1994, p. 3.
40. Alex Ribeiro, op. cit., p. 156.
41. *Ibid.*, p. 115-20.
42. *Ibid.*, p. 103.
43. *Ibid.*, p. 88.
44. *Ibid.*, pp. 142-3.
45. *Ibid.*, pp. 140-1.
46. *Ibid.*, p. 155.
47. *Ibid.*, pp. 154-66.
48. *Ibid.*, p. 166.
49. *Ibid.*, p. 153.
50. Sigmund Freud. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Madri: Alianza Editorial, 1985, p. 56.

20. O ESCÂNDALO DOS “ÍNDIOS HOMOSSEXUAIS”

1. Carl F. P. von Martius, *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1982, p. 16.
2. *Ibid.*, pp. 31-2.
3. “Índios Satere-Mawe e o colonialismo sexual”. *Movimento*, São Paulo, 16-22 nov. 1981.
4. Edilson Martins, *Nossos índios, nossos mortos*. Rio de Janeiro: Codecri, 1978, pp. 44-6. Grifos meus.
5. Moysés Paciornik, *Parto de cócoras: Aprenda a nascer com os índios*. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 164.
6. Thomas Gregor, *Mehináku: O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; INL, 1982, p. 54.
7. *Ibid.*, pp. 243-4.
8. *Ibid.*, pp. 259-62.
9. Eugênio Medeiros, Etienne Samain e Franco Jasiello, *Abaporanga*. Natal: Econômico Empresa Jornalística Ltda., s.d.
10. Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1986, pp. 310-1.

11. Ibid., p. 311.
12. David Maybury-Lewis, *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984, pp. 130-1.
13. Ibid., p. 156.
14. Ibid., pp. 131-2.
15. Ibid., p. 129.
16. Ibid., pp. 157-8.
17. Jacques Lizot, *O círculo dos fogos: Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 36.
18. Ibid., pp. 76 e 83.
19. Ibid., pp. 37-9.
20. Ibid., p. 80.
21. Ibid., p. 42.
22. Ibid., p. 35.
23. Ibid., p. 41.
24. Ibid., pp. 76-9.
25. Charles Wagley, *Lágrimas de boas vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1988, pp. 158-9.
26. Ibid., pp. 178-80.
27. Darcy Ribeiro, “Repressão: Essa ninguém transa”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 8, jan. 1979, p. 7.
28. Citado por Alberto Cardín, *Guerreros, chamanes y travestís: Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets, 1984, p. 110.
29. Moysés Paciornik, op. cit., p. 164.
30. Charles Wagley, op. cit., p. 140.

21. REMINISCÊNCIAS DA CENA TRAVESTIDA

1. J. Galante de Souza, *O teatro no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1960, tomo I, pp. 118-9.
2. Ibid., p. 91.
3. Miriam Garcia Mendes, *A personagem negra no teatro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1982, pp. 13-5.
4. Citado por Carlos Francisco Moura, *O teatro em Mato Grosso no século XVIII*. Belém: Edições Universidade Federal de Mato Grosso; Sudam, 1976, p. 64.
5. Citado por J. Galante de Souza, op. cit., p. 115.
6. Citado por J. Galante de Souza, op. cit., p. 116.
7. Citado por Valdemar de Oliveira, “O capoeira, um teatro do passado”. I Concurso Nacional de Monografias — 1976, Brasília, Serviço Nacional de Teatro, 1977, p. 11.
8. Ibid., p. 14.
9. Ibid., p. 16.
10. Citado por Valdemar de Oliveira, op. cit., p. 22.
11. Ibid.
12. Ibid., pp. 16-7.
13. Citado por J. Galante de Souza, op. cit., p. 119.

14. Carlos Francisco Moura, op. cit., p. 63.
15. Ibid., p. 65.
16. Ayres de Andrade, *Francisco Manuel da Silva e seu tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Secretaria de Cultura, 1967, p. 28.
17. Robert Avé-Lallemant, *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980, pp. 112-3.
18. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, *Notas para a história das artes do espetáculo na província de São Paulo: A temporada artística em Pindamonhangaba em 1877-8*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978, p. 55.
19. Flora Süssekind, *As revistas de ano e a invenção do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986, p. 203; ver também Roberto Ruiz, *O teatro de revista no Brasil: Das origens à Primeira Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Artes Cênicas (Inacen), 1988, pp. 23-4.
20. Affonso Ruy, *História do teatro na Bahia (séculos XVI-XX)*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959, p. 63. O autor menciona o próprio visconde do Rio Branco como sendo um dos atores-travestis do grupo Regeneração Dramática, o que parece equivocado, pois nesse período José Maria da Silva Paranhos já se encontrava domiciliado no Rio de Janeiro, depois de se tornar político e jornalista de extraordinário prestígio.
21. Affonso Ruy, op. cit., p. 99; e *Enciclopédia da música brasileira erudita, folclórica, popular*. São Paulo: Art Editora, 1977, v. 1, p. 61.
22. J. Galante de Souza, op. cit., p. 120.
23. Francisco Viveiros de Castro, *Atentados ao pudor*, 2. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1932, p. 236.
24. José Ricardo Pires de Almeida, op. cit., pp. 77-8.
25. Ibid., pp. 79-80, 82.
26. Ibid., pp. 82-3.
27. Gilberto Freyre, *Sobrados & mucambos*, 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985, p. 159.
28. José Ricardo Pires de Almeida, op. cit., pp. 50-1.
29. Ibid., p. 77.
30. Roberto Ruiz, op. cit., pp. 141, 150.
31. Gilberto Freyre et. al., *Livro do Nordeste*. Recife: Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1979, p. 132.
32. Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984, pp. 152-3. Ver também Hermilo Borba Filho, *Espetáculos populares do Nordeste*. São Paulo: Coleção Buriti, 1966, pp. 23-5.
33. Citado por Hermilo Borba Filho, op. cit., pp. 39-40.
34. Edigar de Alencar, *O Carnaval carioca através da música*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985, p. 56, v. 1.
35. Julia Mann, *Cartas e esboços literários*. São Paulo: Ars Poetica, 1993, pp. 19-20.
36. Eneida Moraes, *História do Carnaval carioca*. Rio de Janeiro: Record, 1987, p. 24.
37. Citado por Delso Renault, *O dia a dia no Rio de Janeiro segundo os jornais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 191.
38. Danilo Gomes, *Antigos cafés do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos, 1989, pp. 92-4.

39. Eneida Moraes, op. cit., p. 38.
40. Ibid., p. 35.
41. Jota Efegê (João Ferreira Gomes), *Figuras e coisas do Carnaval carioca*. Rio de Janeiro: Funarte, 1982, p. 291, foto n. 30.
42. Gilberto Freyre, *Modos de homem & modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1987, p. 71.
43. Gilberto Freyre, *Sobrados & mucambos*, op. cit., p. 111.
44. *A Cena Muda*, n. 128, 13 set. 1923.
45. Roberto Ruiz, op. cit., pp. 15 ss.
46. “Andréa de Mayo em busca da perfeição”. *Homem*, São Paulo, n. 53, dez. 1982, p. 16.

22. ESSAS HISTÓRIAS DE AMOR MALDITO

1. Gregório de Matos, “Marinícolas”. Em *Poemas escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1976, pp. 119-25.
2. Gregório de Matos, “Retrato do governador Antônio Luís da Câmara Coutinho”, op. cit., pp. 107-13.
3. Mário de Andrade, “Amor e medo”. Em *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1974, p. 200.
4. Mário de Andrade, op. cit., pp. 202, 229. Grifos meus.
5. Antonio Candido, *A educação pela noite e outros ensaios*. Ática: São Paulo, 1987, p. 14.
6. Álvares de Azevedo, *Noite na taverna/Macário*. São Paulo: Editora Três, 1973, p. 145.
7. Mário de Andrade, op. cit., p. 217.
8. Ibid., p. 204.
9. Álvares de Azevedo, *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d., pp. 68-9.
10. Mário de Andrade, op. cit., pp. 217-8.
11. Rubem Fonseca, “H. M. S. Cormorant em Paranaguá”. Em *O cobrador*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, pp. 33 ss.
12. R. Magalhães Júnior, *Poesia e vida de Álvares de Azevedo*. São Paulo: Editora das Américas, 1962, pp. 178-80.
13. Álvares de Azevedo, op. cit., p. 17. Para o episódio de travestismo, consultar também Vicente de Paulo Vicente de Azevedo, *Álvares de Azevedo: Dados para sua biografia*. São Paulo: Empreza Graphica da “Revista dos Tribunaes”, 1931, p. 135.
14. R. Magalhães Júnior, op. cit., p. 185.
15. *Cartas de Álvares de Azevedo*. São Paulo: Academia Paulista de Letras, 1976, pp. 99-100 e 149.
16. Ibid., p. 146.
17. Brito Broca, *Românticos, pré-românticos, ultra-românticos*. São Paulo: Polis, 1979, p. 86.
18. Mário de Andrade, op. cit., p. 199.
19. Ibid., p. 210.
20. Luiz Gonzaga Morando Queiroz, *Transgressores e transviados: A representação do homossexual nos discursos médico e literário no final do século XIX (1870-1900)*. Belo Horizonte, UFMG, 1992, dissertação de pós-graduação, pp. 136-9. Leiam-se sobretudo os capítulos 3 e 4.
21. Peter Fry, “Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: Prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas”. Em Alexandre Eulálio et al., op. cit., p. 43.
22. Sânzio de Azevedo, *Adolfo Caminha: Vida e obra*. Fortaleza: UFC Edições, 1999, pp. 156-7. Para

outros dados biográficos, ver “A vida de Adolfo Caminha”. Em *A normalista*. São Paulo: Editora Três, 1973, pp. 9-10.

23. Adolfo Caminha, *Bom-Crioulo*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966, p. 176.

24. Citado por Sânzio de Azevedo, op. cit., pp. 112-3.

25. Ibid., p. 114.

26. Citado por Sânzio de Azevedo, op. cit., p. 123.

27. Adolfo Caminha, “Um livro condenado”. *A Nova Revista*, Rio de Janeiro, v. I, n. 2, fev. 1896, pp. 40-2.

28. Citado por Sânzio de Azevedo, op. cit., p. 117.

29. Ibid., p. 115.

30. Ibid., pp. 114-5. Ver também Lúcia Miguel Pereira, *História da literatura brasileira: Prosa de ficção de 1870 a 1920*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1988, pp. 171, 173-4.

31. Citado por Horácio Costa, “Sorpresas del naturalismo luso-brasileño: *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, y *O Barão de Lavos*, de Abel Botelho”. *Revista de la Biblioteca de México*, Cidade do México, n. 32, mar.-abr. 1996. Para a opinião de Winston Leyland, ver “Caminha, precursor da temática homossexual”. *Folha de S.Paulo*, 16 jan. 1982.

32. E. A. Lacey, “Translator’s Preface”. Em Adolfo Caminha, *Bom-Crioulo: The Black Man and the Cabin Boy*. San Francisco: Gay Sunshine Press, 1982, p. 21.

33. Horácio Costa, op. cit.

34. Carlos Alberto Dória, “Crioulo, marinheiro e gay”. *Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 10 ago. 1997, pp. 5-11.

35. Entrevista com Paschoal Carlos Magno. *O Pasquim*, Rio de Janeiro, n. 208, 2 jul. 1973, p. 9.

36. Contos “Frederico Paciência”, “Tempo de camisolinha” e “Primeiro de Maio”. Em Mário de Andrade, *Contos novos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1973, pp. 105, 151 e 35, respectivamente.

37. Mário de Andrade, “Meu engraxate”. Em *Os filhos da Candinha*, 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963, p. 167.

38. Poemas “Cabo Machado”, “Soneto” e “Poema tridente”. Em Mário de Andrade, *De Pauliceia desvairada a Café: Poesias completas*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d., pp. 102, 257, 263.

39. Mário de Andrade, “Canto do mal de amor”. Em *De Pauliceia desvairada a Café: Poesias completas*, op. cit., p. 237.

40. Poemas “Reconhecimento de Nêmesis”, “Vinte e nove bichos”, “Os gatos”, “Estâncias”, “Dor”, “Quarenta anos” e “Lira Paulistana”. Em *De Pauliceia desvairada a Café: Poesias completas*, op. cit., pp. 240-59, 287.

41. “Os três sargentos”. *Revista de Antropofagia, Diário de São Paulo*, 14 abr. 1929, p. 6; e “Moquéim”. *Revista de Antropofagia, Diário de São Paulo*, 24 abr. 1929, p. 10. Consultadas em *Revista de Antropofagia*, 1ª e 2ª edições, 1928-9, reed., São Paulo: Metal Leve, 1976.

42. “Dias de Mário: Entrevista com José Bento, secretário particular de Mário de Andrade”. *Memória*, São Paulo, jan.-mar. 1993, ano V, n. 17, pp. 9-11.

43. *Cartas a Murilo Miranda de Mário de Andrade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 167.

44. Patricia Decia, “Reveladas cartas inéditas de Mário de Andrade”. *Folha de S.Paulo*, 18 jul. 1997, p. 4; e Patricia Decia, “IEB limita acesso a documentos”. *Folha de S.Paulo*, 18 jul. 1997, pp. 5-10.

45. Patricia Decia, “IEB mostra cartas de Mário de Andrade”. *Folha de S.Paulo*, 21 jul. 1997, pp. 5-10.

46. Norma Couri, “Com Bandeira, vinte anos de orgia literária”. *O Estado de S. Paulo*, 5 jul. 1997, p. 9.
47. Patricia Decia, “Carta lacrada não deve ser mostrada”. *Folha de S. Paulo*, 25 jul. 1997, p. 4.
48. Patricia Decia, “Uma carta continua lacrada”. *Folha de S. Paulo*, 18 jul. 1997, p. 4. Aí se menciona também a tentativa censória de Manuel Bandeira.
49. Matinas Suzuki Jr. e Maurício Stycer, “Antonio Callado chega aos 80 e revê obra”. *Folha de S. Paulo*, 20 jan. 1997, pp. 1-12.
50. Entrevista com José Bento, op. cit., p. 11.
51. Cynara Menezes, “Rachel relembra o século”. *Folha de S. Paulo*, 26 set. 1998, pp. 4, 4-6; ver também João Gabriel de Lima, “Revelações de Rachel”. *Veja*, 30 set. 1998, p. 143.
52. Rachel de Queiroz, *Tantos anos*. São Paulo: Siciliano, 1998, pp. 112-5.
53. Moacir Werneck de Castro, *Mário de Andrade: Exílio no Rio*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, pp. 92-3.
54. Sérgio Milliet, “O poeta Mário de Andrade”. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, Departamento Municipal de Cultura, 1946, pp. 63-4.
55. João Luiz Lafetá, *Figuração da intimidade: Imagens na poesia de Mário de Andrade*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 40, 87, 192.
56. Citado por Moacir Werneck de Castro, op. cit., pp. 91, 99-100, nota 12. Para a observação do próprio Mário quanto à sua sensualidade, ver *Cartas: Mário de Andrade/Oneyda Alvarenga*. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1983, p. 272.
57. “O filho de Macunaíma”. *IstoÉ*, 2 dez. 1981, p. 58.
58. Vanessa Haigh, “Cartas de museu”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 13 nov. 1993, p. 1A.
59. Mário de Andrade, *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura, 1976, pp. 364, 367.
60. “Inojosa lembra o amigo Mário de Andrade”. *O Estado de S. Paulo*, 9 out. 1983, p. 36.
61. Luciana Nunes Lea, “Em carta: Mário de Andrade cita sua homossexualidade”. *O Estado de S. Paulo*, 18 jun. 2015. Disponível em: < <http://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,carta-de-mario-de-andrade-nao-confirma-sua-homossexualidade,1708925>>. Acesso em: 21 jan. 2018.
62. Luiza Franco e Raquel Cozer, “Carta fecha quebra-cabeça sobre Mário”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 19 jun. 2015, p. C1.
63. João Carlos Rodrigues, *João do Rio: Uma biografia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, pp. 35-7. Ambos os contos, desconhecidos até pelos especialistas, apareceram no jornal *A Cidade do Rio*, em 1900, e foram descobertos por João Carlos Rodrigues, que generosamente me forneceu uma cópia.
64. Vide análise do dr. Neves-Manta, no capítulo 16.
65. João Carlos Rodrigues, *Histórias de gente alegre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981, pp. XII-XIII.
66. Citado por Wilson Martins, *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1978, v. VI, p. 356.
67. Citado por João Carlos Rodrigues, op. cit., 1981, p. XIII.
68. Citado por R. Magalhães Júnior, *A vida vertiginosa de João do Rio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 292.
69. Lúcia Miguel Pereira, op. cit., p. 271.
70. Wilson Martins, op. cit., p. 132.

71. João Carlos Rodrigues, “João do Rio e Poços de Caldas”. *João do Rio: Um escritor entre duas cidades*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1992, p. 21.
72. Para uma aproximação ao conceito de *camp* enquanto “triunfo do estilo andrógino” e “metáfora da vida como teatro”, ver Susan Sontag, “Notas sobre *camp*”. Em *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 318.
73. Walnice Nogueira Galvão, “República às avessas”. *Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 13 set. 1998, pp. 5-10.
74. Essa história foi narrada por Luiz Carlos Lacerda em entrevistas para a revista *Sui Generis* (Rio de Janeiro, 1997, n. 24, p. 43; e n. 28, p. 28).
75. De 1963, com argumento de Lúcio e direção de Saraceni.
76. Luis Bueno, “Contra o romance social”. *Folha de S.Paulo*, Caderno Mais!, 14 dez. 1997, pp. 5-10.
77. Marcos Antonio de Moraes, “Nos meandros de *Mundos mortos*”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 36, 1994, p. 186.
78. Paulo Emílio Salles Gomes, “Duas vezes com Helena”. Em *Três mulheres de três PPPês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 7.
79. Gasparino Damata et al., *Histórias de amor maldito*. Rio de Janeiro: Record, 1967.
80. João Guimarães Rosa, *Grande sertão: Veredas*, 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982, p. 12.
81. Suzi Frankl Sperber, *Caos e cosmos: Leituras de Guimarães Rosa*. São Paulo: Duas Cidades, 1976, p. 110.
82. A propósito da relação entre homossexualidade e máscara na cultura brasileira, ver o capítulo 34.
83. Dominique Fernandez, “Le sertao des désirs”. *Le Nouvel Observateur*, Paris, n. 1370, 7 a 13 fev. 1991, p. 73. Ver também Napoleão Sabóia, “*Grande sertão: Veredas* está de volta a Paris”. *Jornal da Tarde*, Caderno de Sábado, São Paulo, 2 mar. 1991, p. 1.
84. Miguel de Almeida, “Mistérios e fascínio nas noites de Cassandra Rios”. *Folha de S.Paulo*, 24 nov. 1982, p. 31.
85. Waldenyr Caldas, “Subliteratura: O fetiche do prazer”. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 3, abr. 1978, p. 169.
86. Citado por Waldenyr Caldas, op. cit., p. 168.
87. João Silvério Trevisan, “Cassandra Rios ainda resiste”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 5, out. 1978, pp. 8-10.
88. Luiz Antônio Ryff, “Contos gays buscam espontaneidade do jazz”. *Folha de S.Paulo*, 4 jan. 1997, pp. 4-7; e José Castello, “Silviano Santiago cria sob inspiração do jazz”. *O Estado de S. Paulo*, 14 dez. 1996, p. D 11.
89. A propósito da literatura de Caio Fernando Abreu e Herbert Daniel, o pesquisador Marcelo Secron Bessa publicou um precioso estudo, a partir de sua dissertação de mestrado, em que estuda o impacto da aids na ficção literária brasileira contemporânea. *Histórias positivas: A literatura (des)construindo a aids*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
90. Gasparino Damata e Waldir Ayala (Org.), *Poemas de amor maldito*. Brasília: Coordenada, 1969.
91. Mário Faustino, *Poesia completa/poesia traduzida*. São Paulo: Max Limonad, 1985, p. 171.
92. Para os poemas citados, ver Roberto Piva, *Antologia poética*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
93. Paulo Augusto da Silva, *Falo*. Rio de Janeiro: edição do autor, 1977, pp. 28-9.

94. Todos os poemas e aforismos citados pertencem ao livro de Glauco Mattoso, *Jornal Dobrabil* (1977/1981). São Paulo: edição do autor, 1981.

95. Todos os poemas citados pertencem ao livro *Bundo & outros poemas*, de Valdo Motta (Campinas: Editora da Unicamp, 1996).

96. Iumna Maria Simon, "Revelação e desencanto: Os dois livros de Valdo Motta". *Praga*, São Paulo, n. 7, 1999, p. 71.

97. *Ibid.*, pp. 90-1.

98. *Ibid.*, pp. 72, 93-4.

23. DE COMO O LADRÃO BOLIVIANO INVADE O LEITO NUPCIAL

1. Qorpo-Santo (José Joaquim de Campos Leão), *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Funarte; Serviço Nacional de Teatro, 1980, p. 229.

2. Coelho Neto, *O patinho torto ou Os mistérios do sexo*. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro, 1973, p. 45.

3. Para as relações entre nazismo e homossexualidade, ver John Lauritsen e David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*. Nova York: Times Change Press, 1974, pp. 43-5.

4. Carlos Cavaco, *Morrer pela pátria*. Rio de Janeiro: Graphica J. do Valle, 1937, p. 42.

5. Oswald de Andrade, *Teatro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 116.

6. Para as relações entre Revolução Soviética e homossexualidade, ver J. Lauritsen e D. Thorstad, *op. cit.*, pp. 62-70.

7. Sobre as posturas machistas do Arena, ver José Celso Martinez Corrêa, *Primeiro ato: Cadernos, depoimentos, entrevistas (1958-1974)*. São Paulo, Ed. 34, 1998, p. 295; ver também "Entrevista de Amir Haddad a Antonio Cadengue e Fátima Saadi". *Ensaio, Boletim da Escola de Teatro do Centro de Artes da Fefierj*, Rio de Janeiro, jan. 1979, p. 13; e ainda Richard Monod, "À la Première Personne: Homosexualité et théâtre de l'opprimé". *Théâtre de l'Opprimé (Bulletin d'information)*, Ceditade, Paris, 1981, p. 47.

8. "A peça que a vida prega", prefácio de Sábato Magaldi em Nelson Rodrigues, *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 130.

9. Sábato Magaldi, *op. cit.*, p. 76.

10. Nelson Rodrigues, "Toda nudez será castigada". Em *Teatro completo*, *op. cit.*, p. 1106.

11. Gilberto Velho, "Literatura e desvio: Questões para a antropologia". Em Alexandre Eulálio et al., *op. cit.*, pp. 87-8.

12. "O sol sobre o pântano", posfácio de Léo Gilson Ribeiro para o volume 4 do *Teatro quase completo* de Nelson Rodrigues. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 377.

24. ANOS 1970: ECLODE O DESBUM GUEI

1. Hugo Sukman, "Os bambas do samba". *Sui Generis*, Rio de Janeiro, out. 1995, pp. 22-3.

2. Sérgio Augusto, "Assis Valente mostra seu valor em LP, livro e show". *Folha de S. Paulo*, 16 abr. 1989, p. E-3; e entrevista de Moreira da Silva a Luís Antônio Giron, "Cantor fala da vida de todas as estrelas". *Folha de S. Paulo*, 2 jun. 1991.

3. Caetano Veloso, *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 380-2.

4. *Ibid.*, p. 192.

5. Hélio Oiticica, “Tropicália”; e Luciano Figueiredo, “Hélio Oiticica contra o angu de caroço”. *Folhetim*, 8 jan. 1984, pp. 8-9.
6. Antônio Gonçalves Filho, “Hélio Oiticica, o mago transgressor”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 1 jan. 1984.
7. Pedro Alexandre Sanches, “Homem-banda tenta reeditar Secos & Molhados”. *Folha de S.Paulo*, 4 jun. 1999, p. 4.
8. Geraldo Mayrink, “Fadas e bruxas”. *Veja*, 12 dez. 1973, p. 106.
9. Edmar Pereira, “Ney, em liberdade total”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 13 nov. 1982, p. 7.
10. A menção a essa campanha é feita na entrevista “Ney, a história da revolução de um homem sem rótulos e sem risos”, de João Ximenes. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 2, mar. 1995, p. 43.
11. Edmar Pereira, “Sou um ator que canta”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 12 set. 1981, p. 16.
12. “Ney Matogrosso fala sem make-up”, entrevista de Ney Matogrosso a Vânia Toledo e Nelson Motta. *Interview*, n. 5, São Paulo, maio 1978, pp. 4-7.
13. “Ney Matogrosso fala sem make-up”, op. cit.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. Programa do show *Seu tipo*, de Ney Matogrosso, 1980.

25. ... E ACONTECE O NOSSO BOOM GUEI

1. Rita Moreira, “Em debate: O anúncio do fresco”. *Psicologia Atual*, São Paulo, n. 11, ano II, pp. 56-7.
2. Jefferson del Rios, “Macho Beleza, rancor sobre um grande vazio”. *Folha de S.Paulo*, 12 fev. 1981.
3. Giovanni Lorenzon, “A aids marca presença na cena cultural”. *Shopping News/City News*, São Paulo, 12 jun. 1987, p. 72.
4. André Hidalgo, “Avoé!”. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 15, ano II, pp. 18-21.
5. Nelson de Sá, “Curitiba mostra ‘gay play’ de Ulysses Cruz”. *Folha de S.Paulo*, 19 maio 1995, pp. 5-7; e José Castello, “Bom público é a resposta de Cruz”. *O Estado de S. Paulo*, 27 maio 1995.
6. Antônio do Nascimento Moreno, *A personagem homossexual no cinema brasileiro*. Campinas, Unicamp, 1995, dissertação de mestrado, pp. 47, 53. Sugiro vivamente a leitura dessa obra para se ter uma visão mais abrangente do tema.
7. Glauber Rocha, “Amor de macho”. *O Pasquim*, Rio de Janeiro, n. 336, 5-11 dez. 1975, p. 12.
8. Citado por Antonio Cadengue, “Amores de macho ou a paixão comedida?”. *Correio das Artes*, João Pessoa, 13 set. 1981, pp. 4-5.
9. Gilberto Vasconcelos, “A terra, a idade, a imagem”. *Folha de S.Paulo*, 23 nov. 1980.
10. Para uma análise mais detalhada do embate masculino e homossexual em Glauber Rocha, sugiro a leitura do meu livro *Seis balas num buraco só: A crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998, cap. 12, pp. 127-41.
11. Glauber Rocha, *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra; Embrafilme, 1981, pp. 244, 409-14. No artigo de *O Pasquim*, já citado, chegou a afirmar, à p. 13: “Entre paixões masculinas, Paulo César Saraceni é o grande caso de minha juventude”.

12. Sobre as polêmicas levantadas na época, ver Maria Luiza Jacobson, “O relatório secreto sobre a morte de Glauber”. *Folha de S.Paulo*, 22 mar. 1986, p. 74; “Lucia Rocha procura saber detalhes da doença do filho”. *Folha de S.Paulo*, 25 mar. 1986; e ainda João Carlos Teixeira Gomes, *Glauber Rocha: Esse vulcão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 493 ss.

13. Wilson Bueno, “Filme premiado mostra um dia na vida de uma boneca”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 16, set. 1979, p. 12.

26. E COM VOCÊS, A BICHA ELETRÔNICA

1. “Carnaval dá processo contra estações de TV”. *Folha de S.Paulo*, 14 mar. 1984, p. 20.

2. Sônia Apolinário, “Minissérie inventa casal de lésbicas”. *O Estado de S. Paulo*, Telejornal, 8 maio 1997, p. T21.

3. Diego Barbas, “Trans em *A força do querer* faz parte de estratégia por mobilização social”. *Folha de S.Paulo*, 28 ago. 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/08/1913533-trans-em-novela-da-globo-faz-parte-de-estrategia-por-mobilizacao-social.shtml>. Acesso em: 21 jan. 2018.

4. “Censura libera a telenovela”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 3 mar. 1982.

5. Marcelo Camacho, “Ela e ela, não!”. *Veja*, São Paulo, 8 jul. 1998, p. 84; e ainda Rui Dantas, “Explosão conservadora”. *Folha de S.Paulo*, TV Folha, 12 jul. 1998, p. 8.

6. Waldir Leite, “A dupla vida de Rafael”. *Sui Generis*, n. 32, Rio de Janeiro, 1998, pp. 25-6.

7. Disponível em: <<https://extra.globo.com/famosos/leonardo-vieira-apos-se-assumir-gay-diz-nao-saber-se-consegue-papel-de-gala-21166474.html>>. Acesso em: 19 abr. 2018.

8. “Deputados querem Clodovil fora do ar”. *Folha de S.Paulo*, 14 abr. 1983.

9. Lucia Rito, *Muito prazer, Roberta Close*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998, p. 110.

10. Ruy Castro, “A exceção virou regra”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 16 jun. 1984.

11. Pepe Escobar, “O enigma de um último voo”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 8 jun. 1984.

12. “O fenômeno Roberta”. *IstoÉ*, 4 jul. 1984, p. 38.

13. Júnia Nogueira de Sá, “Roberta Close, a bela esfinge”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 31 maio 1984.

14. Lucia Rito, op. cit., pp. 47-56, 69-76.

27. O BRASIL MOSTRA SUA CARA

1. “A luta em público contra a aids”. *Veja*, São Paulo, 26 abr. 1989, p. 83.

2. “Um olhar para o futuro”, entrevista de Renato Russo a Eliane Lobato. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 28, 1997, p. 23; e também Marisa Adán Gil, “O anjo regenerado”. *Revista da Folha*, São Paulo, out. 1994, p. 16.

3. “Encontro com a paz”, entrevista de Cássia Eller a Sérgio Crusco. *G Magazine*, n. 24, set. 1999, p. 55.

4. “Um olhar para o futuro”, op. cit., p. 23.

5. “Encontro com a paz”, op. cit., p. 57.

6. “Diva discoteque”, entrevista de Edson Cordeiro a Marcelo de Moraes. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 39, 1998, p. 26.

7. “Cazuza faz a música-tema para montagem teatral de *Querelle*”. *Folha de S.Paulo*, 25 abr. 1989, p. E-6.

8. A afirmação é do próprio Renato Russo, “Um olhar para o futuro”, op. cit., p. 23.
9. “Diva discoteque”, op. cit., p. 26.
10. Daniel Castro, “Causa homossexual impulsionou últimos anos de vida do compositor”. *Folha de S.Paulo*, 14 out. 1996, pp. 4-5.
11. Armando Antenore, “Russo iria compor ópera sobre paixão gay”. *Folha de S.Paulo*, 15 out. 1996, pp. 4-5.
12. “Renato Russo diz adeus à droga”. *Folha de S.Paulo*, 9 out. 1994, p. 1.
13. Daniel Castro, “Música inédita revela mágoa de líder da Legião Urbana com ex-namorado”. *Folha de S.Paulo*, 15 out. 1996, Ilustrada, pp. 4-5.
14. Denise Pires Vaz, *Ney Matogrosso: Um cara meio estranho*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992, pp. 155 ss. Ver também “Rebelde sem filtro”, entrevista de Ney Matogrosso a Roni Filgueiras. *Sui Generis*, n. 28, Rio de Janeiro, 1997, p. 40; e ainda João Ximenes, “Ney, a história da revolução de um homem sem rótulos e sem risos”. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 2, mar. 1995, pp. 41-2.
15. Caetano Veloso, “Vá ver o *Ham-let* do Teatro Oficina”. *Folha de S.Paulo*, 21 out. 1993, pp. 4-11; ver também Plínio Fraga, “Caetano ataca *New York Times* no programa do Jô”. *Folha de S.Paulo*, 30 set. 1993.
16. “Caetano move ação contra Editora Bloch”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 11 jan. 1992.
17. “Cazuza”. *Folha de S.Paulo*, Suplemento Dominical Mulher, 1 set. 1985, p. 3.
18. “A luta em público contra a aids”, op. cit., p. 84.
19. Lucinha Araújo, *Cazuza: Só as mães são felizes*. São Paulo: Globo, 1997, pp. 246-7.
20. *Ibid.*, pp. 259-61.
21. *Ibid.*, pp. 128-9. Ver também Apoenan Rodrigues, “Crônica de um exagerado”. *IstoÉ*, 16 jul. 1997, pp. 94-5, em que Ney procura minimizar a relação de amor, dizendo que, “na década de 70, as pessoas se conheciam através do sexo”. Na já citada entrevista para a *Sui Generis*, Ney afirmava o contrário: que, em sua relação com Cazuza, foi a primeira vez em que se permitiu ir além do sexo. Ver “Rebelde sem filtro”, p. 43.
22. “A voz de Brasília”, entrevista com Cássia Eller. *Revista D’*, Suplemento Dominical da *Folha de S.Paulo*, 28 abr. 1991, p. 18.
23. Sobre a predileção de Cazuza por Angela Ro Ro, ver Lucinha Araújo, op. cit., p. 148. Já em 1981, Ro Ro falava abertamente: “O problema é que sou mulher e homossexual”, como na reportagem de Regina Echeverria, “Arroubos de Ro Ro”. *IstoÉ*, 2 dez. 1981, p. 60.
24. Apoenan Rodrigues, “Paixão energética”. *IstoÉ*, 16 jul. 1997, p. 94.
25. “Diva discoteque”, op. cit., p. 26.

28. NOSSO TRAPO, NOSSA ARTE

1. Ver programa do espetáculo *O nervo da flor de aço*, de Marcelo Gabriel, 1996.
2. João Silvério Trevisan, “Vivencial Diversiones apresenta: Frangos falando para o mundo”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 18, nov. 1979, p. 15.

29. UM RETARDADO COMEÇO

1. “Grupo Somos, uma experiência”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 12, maio 1979, p. 2.

30. NOVAS IDEIAS NO FRONT

1. João Silvério Trevisan, “Quem tem medo das ‘minorias’?”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 10, mar. 1979, p. 10.
2. Eduardo Dantas, “Felicidade também deve ser ampla e irrestrita”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 10, mar. 1979, p. 9.
3. “ABC de Lula”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 14, jul. 1979, p. 9.
4. Eduardo Dantas, op. cit., p. 9.
5. “Grupo Somos, uma experiência”, op. cit.
6. Ver “Eles estão ousando dizer seu nome: O pessoal do Somos (um debate)”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 16, set. 1979, p. 7.
7. João Silvério Trevisan, “Mas qual é o crime de Celso Curi?”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 0, abr. 1978, p. 6.
8. João Silvério Trevisan, “Justiça inocenta Celso Curi”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 11, abr. 1979, p. 3.
9. “Somos: Organização e métodos”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 16, set. 1979, p. 9.
10. Anos depois, essa pesquisa originou uma tese de doutorado, transformada no livro de Edward MacRae *A construção da igualdade: Identidade sexual e política no Brasil da Abertura*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990. Nele, o autor se vingou das exigências de seus antigos colegas de militância, apresentando-os como maquiavélicos articuladores de uma igualdade que equivalia a uma nova e compulsória normalidade.

31. COOPTAÇÃO, INSTITUCIONALIZAÇÃO, DILUIÇÃO

1. João Silvério Trevisan, “Encontros e brigas de vários graus”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 24, maio 1980, p. 5.
2. João Silvério Trevisan, “Boas de cama?”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 26, jul. 1980, p. 7.
3. *Teses para a libertação homossexual II*. Fração Homossexual da Convergência Socialista, mar. 1980, São Paulo (xerox).
4. Ver meu artigo “A guerra santa do dr. Richetti”, no Apêndice II.
5. João Silvério Trevisan, “Mendigos da normalidade”. *Lampião*, Rio de Janeiro, n. 31, dez. 1980, p. 13.

32. UM SALDO MELANCÓLICO

1. *Paz y Liberación*, Houston, Estados Unidos, n. 4, maio 1980, edição em português (xerox).
2. Luís Eduardo Leal, “Encontro em SP reúne ativistas gays de todo o país”. *Folha de S.Paulo*, 7 set. 1993, pp. 3-6.
3. Octavio Paz, “La mirada anterior”. Em *In/Mediaciones*. Barcelona: Seix Barral, 1981, p. 124.
4. Peter Fry e Edward MacRae, *O que é homossexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 81.

33. ASSUMINDO O NOVO MILÊNIO

1. Mariana Filgueiras, “Editoras apostam em literatura infantojuvenil gay”. *O Globo*, 14 jul. 2014. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/livros/editoras-apostam-em-literatura-infanto->

juvenil-gay-13244487>. Acesso em: 10 jan. 2018.

2. Bruna Monteiro de Barros, “Aids une jovens na Parada do Amor”. *Folha de S.Paulo*, Acontece, 29 jun. 1997, p. 1.

3. Para maiores detalhes, ler meu artigo “A Parada do nosso amor”, no Apêndice II.

4. Andrew Sullivan, *Praticamente normal: Uma discussão sobre o homossexualismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 150-7.

5. Marta Suplicy, *Um legítimo direito de cidadania: Projeto de lei 1151, de 1995*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1995. Para maiores detalhes sobre o clima político em torno do Projeto de Parceria Civil Registrada, ver no Apêndice II o meu artigo “Carta a Brasília”.

6. Mauro Sampaio, “Travesti se destaca como vereador”. *Meio Norte*, Cidades, Teresina, 26 mar. 1995, p. 2.

7. Xico Sá, “Travesti se torna líder político no sertão”. *Folha de S.Paulo*, 26 mar. 1995, pp. 1-14.

8. João Silvério Trevisan, “O voto que ousa dizer seu nome”. *República*, São Paulo, dez. 1998, p. 28; e João Silvério Trevisan, “Voto homossexual”. *Sui Generis*, n. 7, 44, Rio de Janeiro, 1999, p. 29.

9. Raimundo Pereira, *Guia Brazil/Lesbigay Guide*. Rio de Janeiro: J. C. Editora, 1996, p. 37; e Rosana Zaiden, *Lésbicas, gays e a legislação*. São Paulo: Coletivo de Lésbicas Feministas, 1997, p. 20.

10. Ciara Carvalho, “Presos homossexuais terão encontro conjugal”. *Jornal do Commercio*, Recife, 29 set. 1999, p. 1.

11. *Resolução nº 1/99*, Conselho Federal de Psicologia, promulgada em 23 mar. 1999, pela conselheira presidente Ana Mercês Bahia Bock.

34. A MÁSCARA E A PARÓDIA

1. Stephen Holden, “Por trás da fantasia, a figura trágica”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 8 jul. 1995, p. 1-A.

2. Arnaldo Jabor, “Carmen foi do getulismo ao capitalismo”. *Folha de S.Paulo*, 8 ago. 1995, pp. 5-8.

3. “Festival homenageia Carmen Miranda”. *O Estado de S. Paulo*, 4 abr. 1997; e “Carnaval 96”. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 17 fev. 1996, p. 11.

4. Richard Parker, *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Best Seller, 1991, p. 220.

5. *Ibid.*, pp. 213-4.

6. *Ibid.*, p. 217.

7. *Ibid.*, p. 219.

8. Segundo dados de 2015, o Brasil ocupava o primeiro lugar, com 172,2 milhões de pessoas, no conjunto dos dez países no mundo com maior consistência de católicos batizados. Dados disponíveis em: <www.acidigital.com/noticias/estes-sao-os-10-paises-com-mais-catolicos-no-mundo-38163>. Acesso em: 16 abr. 2018.

9. Richard Parker, *op. cit.*, p. 242.

35. ÊXTASE E AGONIA

1. A propósito da estreita relação entre machismo e homossexualidade, ver meu livro *Seis balas num buraco só: A crise do masculino* (Rio de Janeiro: Record, 1998), especialmente os capítulos “Castração e o bicho-papão da homossexualidade” e “Naturalidade: Uma pose difícil de ser mantida”.

2. Néstor Perlongher, *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 221-2.

3. Ibid., p. 218.

4. Ibid., p. 232.

5. A evidência do conflito homossexual na psicologia dos michês foi estudada em vários casos abordados na dissertação de mestrado de Antonio Sérgio Spagnol, *Desejo marginal: Violência nas relações homossexuais*. São Paulo, USP, nov. 1996.

6. Luiz Carlos Machado, *Descansa em paz Oscar Wilde*. Rio de Janeiro: Codecri, 1982, p. 15.

7. Ari Moraes, “Alguns crimes que só o acaso pode esclarecer”. *Folha de S.Paulo*, 11 set. 1978.

8. “Três jovens suspeitos de matar Gil Brandão”. *Folha de S.Paulo*, 13 dez. 1983.

9. Aguinaldo Silva, “Anormal assassinado em Copacabana...”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 6, nov. 1978, pp. 5-6.

10. Ver “Preso suspeito do caso Luiz Antônio”. *Folha de S.Paulo*, 30 dez. 1987.

11. “Diretor de O percevejo é assassinado no Rio”. *Folha de S.Paulo*, 26 dez. 1987, p. A-24.

12. “Polícia prende suspeitos de matar Aparício”. *Folha de S.Paulo*, 7 nov. 1992, p. 3.

13. Para outras informações, o trabalho mais exaustivo a respeito é de Luiz Roberto Mott, *Homofobia: A violação dos direitos humanos de gays, lésbicas e travestis no Brasil*. Salvador: Grupo Gay da Bahia; The International Gay and Lesbian Human Rights Commission, 1997.

14. Daniel Castro, “Um homossexual é morto no Brasil a cada quatro dias”. *Folha de S.Paulo*, 20 fev. 1994.

15. Luiz Francisco, “Entidade gay contabiliza 126 assassinatos de homossexuais”. *Folha de S.Paulo*, 7 jan. 1997; e “130 homossexuais foram mortos em 97”. *Folha de S.Paulo*, 27 jan. 1998, pp. 3-7.

16. “1,2 mil gays já foram mortos”. *Folha de S.Paulo*, 23 out. 1992. No seu livro *Homofobia*, já citado, Luiz Mott apresenta, à p. 76, um cálculo ainda mais pessimista, avaliando que nem 10% dos assassinatos de homossexuais chegam à fase processual de investigação e à prisão dos culpados.

17. *Ent &*, Rio de Janeiro, n. 8, ano 1, 1995, p. 2.

18. João Silvério Trevisan, op. cit., 1998, p. 190.

19. Willamys Guthyrs, “Suicídio LGBT: O assunto que ninguém quer falar”. *Guia LGBTS*, 16 set. 2016. Disponível em: <www.guiaglbts.com.br/blog/?p=1564>. Acesso em: 24 jan. 2018.

20. Ronaldo Antonelli, “Sandra Mara, a menina que se tornou Bigode”. *Folha de S.Paulo*, 9 set. 1982, p. 31.

21. Trata-se do livro de Sandra Mara Herzer, *A queda para o alto*, (15. ed. Petrópolis: Vozes, 1986).

22. Marcos Gusmão e Silvânida Dal Bosco, “Rastro de sangue”. *Veja*, 28 maio 1997, p. 96; e Paulo Mota e Paulo Francisco, “Homem mata quatorze pessoas em 22 horas”. *Folha de S.Paulo*, 23 maio 1997, pp. 3-1, 3-3.

23. Fernando Gabeira, “Genildo matou quinze para ser considerado normal”. *Folha de S.Paulo*, 2 jun. 1997, pp. 5-9.

36. QUEM TEM MEDO DO LOBO MAU

1. Marcos Mazzaro, “Coragem para romper barreiras”. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 44, 1999, p. 26.

2. Sérgio Ruiz Luz, “Sou gay e jogo como um homem”. *Veja*, 31 mar. 1999, p. 70.

3. Rogério Durst, *Madame Satã: Com o diabo no corpo*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 16-28.
4. “Ébrio, mas nem tanto”. *Folha de S.Paulo*, 8 jul. 1986.
5. Rogério Durst, op. cit., p. 36.
6. *Memórias de Madame Satã: Conforme narração a Sylvan Paezzo*. Rio de Janeiro: Lido, 1972, pp. 126-7.
7. As grandes entrevistas do *Pasquim*. Rio de Janeiro: Codecri, 1975, p. 150.
8. “Transformista marginal, e agora ator”. *Veja*, 22 jan. 1975, p. 96.
9. Entrevistas e fotos de Hugo Denizart, *Engenharia erótica: Travestis no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 29, 41, 47, 51-2, 71, 86.
10. “Delegado investe contra travestis”. *Folha de S.Paulo*, 3 jan. 1982.
11. Ver mais detalhes em meu artigo “A guerra santa do dr. Richetti”, no Apêndice II.
12. Adriana Vieira e Paulo Sampaio, “O prazer é todo seu”. *Revista da Folha*, 27 jun. 1999, p. 11.
13. Giovana Girardi e Leandro Fortino, “Michês revelam as dificuldades de uma vida fácil”. *Folha de S.Paulo*, Folhateen, 2 fev. 1998, p. 5.
14. Sônia Carvalho, “A noite é da prostituição masculina no centro de São Paulo”. *Jornal do Brasil*, 26 out. 1986, p. 30.
15. Adriana Vieira e Paulo Sampaio, op. cit.
16. Sônia Carvalho, op. cit., p. 30.
17. Fernanda Nidecker, “Brasileiros dominam prostituição masculina em Londres”. *BBC Brasil*, 29 jan. 2014. Disponível em: <www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/01/140128_garotos_programa_brasileiros_fl>. Acesso em: 25 jan. 2018.
18. Antonio Carlos Moreira, “O prazer por alguns contos de réis”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 30, nov. 1980, p. 9.
19. João Carneiro, “A morte de Luisa Felpuda”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 30, jun. 1980, pp. 4-5.
20. Adriana Vieira e Paulo Sampaio, “O prazer é todo seu”, *Revista da Folha*, 27 jun. 1999, pp. 14-6.
21. João Silvério Trevisan, “Uma casa que não era da Irene”. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 30, nov. 1980, p. 5.

37. TRAVESTIS TIPO EXPORTAÇÃO

1. Guido Fonseca, “A prostituição masculina em São Paulo”. *Arquivos da Polícia Civil*, vol. xxx, São Paulo, 2. sem. 1977. pp. 70-1.
2. Hugo Denizart, op. cit., p. 32.
3. Ibid., pp. 25-36.
4. Ibid., p. 86.
5. Ibid., p. 61.
6. Ibid., pp. 59 e 65.
7. “Ataques misteriosos a travestis matam um e ferem quatro”. *Folha de S.Paulo*, 24 maio 1986, p. 22.
8. Daniel Castro, “Travestis fogem da rota do extermínio”. *Folha de S.Paulo*, 24 mar. 1993, pp. 3-8.
9. “Dois travestis assassinados a tiros”. *Jornal do Commercio*, Recife, JC Urgente, 3 out. 1999, p. 17;

“Mais dois travestis são assassinados”. *Jornal do Commercio*, Recife, Cidades, 6 out. 1999, p. 1; e “Mais um travesti é morto no estado”. *Jornal do Commercio*, Recife, Cidades, 19 out. 1999, p. 3.

10. Eduardo Vallim, “Escritório da Anistia sofre atentado de grupo racista”. *Diário Popular*, São Paulo, 28 set. 1999, p. 7.

11. “Com 600 mortes em seis anos, Brasil é o que mais mata travestis e transexuais”. 13 nov. 2015. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-11/com-600-mortes-em-seis-anos-brasil-e-o-que-mais-mata-travestis-e>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

12. Eliane Cantanhêde, “Lixo social”. *Folha de S.Paulo*, 10 out. 1999, pp. 1-2.

13. Hugo Denizart, op. cit., p. 64.

14. Ibid., p. 64.

15. Luiz Mott, “Gilete na carne: Etnografia das automutilações dos travestis da Bahia”. *Revista Temas do Imesc*, São Paulo, v. 4, n. 1, jul. 1987.

16. Marcos Renato Benedetti, *Toda feita: O corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

17. Guido Fonseca, op. cit., p. 76.

18. Ibid.

19. Ibid., p. 67.

20. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 27 mar. 1980.

21. “Bairro protesta ao governador contra travestis”. *Folha de S.Paulo*, 1 dez. 1983.

22. Valéria França, “À luz do dia”. *Veja São Paulo*, 16 set. 1998, p. 23.

23. Gorete Marques, Maíra Zapater, Natália Sanzovo e Bruna Angotti, “Violências sobrepostas e não apuradas: Um ano do caso Veronica Bolina”. *Carta Capital*, 26 maio 2016.

24. Paulo Sérgio Scarpa, “Os travestis à espera da morte”. *Folha de S.Paulo*, 5 fev. 1983.

25. Hugo Denizart, op. cit., p. 58.

26. “As estrelas caem”. *Visão*, São Paulo, 23 ago. 1982, p. 46.

27. “Diretor suíço filma travestis de SP”. *Folha de S.Paulo*, 26 dez. 1987.

28. Maurício Stycer, “Itália é centro de travestis brasileiros”. *Folha de S.Paulo*, 10 jun. 1995, p. 3.

29. Araújo Netto, “Gladiadores do Brasil vão à luta na noite romana”. *Jornal do Brasil*, 26 out. 1986, p. 31, Primeiro Caderno.

30. Fernanda Farias de Albuquerque e Maurizio Janelli, *A princesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

31. “O beijo da Princesa”. *Veja*, 26 jan. 1994, p. 46.

32. Mauricio Stycer, “Princesa vive foragida há oito meses na Europa”. *Folha de S.Paulo*, 10 jun. 1995, p. 3.

33. Malu Gaspar, “Sting troca índios por travestis em novo CD”. *Folha de S.Paulo*, 8 out. 1999, pp. 4-9.

34. Citado por Guy Hocquenghem, *Race D’ep!* Paris: Éditions Libres; Hallier, 1979, p. 85.

38. AS PERIPÉCIAS DO CORPO

1. “Um diagnóstico para Glauber?”. *IstoÉ*, 15 jun. 1983, p. 44.

2. “A doença errada”. *Veja*, 14 set. 1983.

3. Rodney Mello, “Era um galã. Hoje, símbolo de uma luta”. *O Estado de S. Paulo*, 6 out. 1985, p.

24.

4. “A síndrome na ribalta”. *Veja*, 18 set. 1985, p. 84.

39. IN PESTE VERITAS

1. Antonin Artaud, *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Max Limonad, 1984, pp. 33-4.
2. Susan Sontag, *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 48.
3. Antonin Artaud, op. cit., pp. 39-40.
4. Susan Sontag, *Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 20.
5. Susan Sontag, *A doença como metáfora*, op. cit., p. 79.
6. Citado por Susan Sontag, *A doença como metáfora*, op. cit., p. 50.
7. Susan Sontag, *Aids e suas metáforas*, op. cit., p. 33.
8. Ibid., p. 30.
9. Ibid., p. 31.
10. Susan Sontag, *A doença como metáfora*, op. cit., p. 90.
11. Citado por Susan Sontag, *A doença como metáfora*, op. cit., p. 77.
12. “Aids: Não há como remediar. Só prevenir”. *O Estado de S. Paulo*, 28 ago. 1985, p. 22.
13. “Portão haitiano”. *Planeta*, São Paulo, set. 1985, p. 52.
14. “A difícil convivência com o estigma e a morte”. *Jornal da Semana*, São Paulo, 11 ago. 1985, p. 7.
15. “Hospitais recusam casos de aids”. *Folha de S. Paulo*, 7 ago. 1985, p. 21.
16. “Veronesi teme que aids chegue a um índice ‘apocalíptico’ em todo o mundo”. *Folha de S. Paulo*, 6 fev. 1987.
17. “Aids: Não há como remediar...”, op. cit., p. 22.
18. “Aids: O que a medicina alternativa propõe”. *Planeta*, São Paulo, set. 1985, p. 51.
19. “Aids e as mulheres”. *Mulher*, Suplemento Dominical da *Folha de S. Paulo*, 1 set. 1985, p. 10.
20. “Especialistas sustentam predisposição à aids”. *O Estado de S. Paulo*, 16 ago. 1985.
21. “Teste é uma forma de prevenir a doença”. *Folha de S. Paulo*, 3 ago. 1985.
22. “Jazadji propõe o isolamento dos homossexuais”. *Folha de S. Paulo*, 19 jul. 1985.
23. “Violentada, natureza vinga-se”. *O Estado de S. Paulo*, 27 jul. 1985; “Natureza se vinga, diz d. Eugênio”. *Folha de S. Paulo*, 27 jul. 1985.
24. “Tempo presente”. *A Tarde*, Salvador, 14 jan. 1985, p. 2.
25. Citado em *Boletim do GGB*, n. 11, jun. 1985, Salvador, p. 4 (mimeo).
26. “Nos grupos de risco, medo”. *Folha de S. Paulo*, 26 maio 1985, p. 22.
27. “Expulsão de garimpeiros homossexuais causa polêmica”. *Folha de S. Paulo*, 26 jul. 1985.
28. “Primeira vítima”. *Veja*, São Paulo, 4 set. 1985, p. 109.
29. “Os passatempos de um ultrajante”. *Folha de S. Paulo*, 4 ago. 1985, p. 75.
30. “Encruzilhada da aids”. *Veja*, 27 maio 1987, p. 88.

40. OS ANOS DE PÂNICO

1. “Medo da doença atinge hoje 71% das pessoas”. *Folha de S. Paulo*, Indifolha, 13 jan. 1991, p. C-6.
2. “Maioria quer ver a realidade nas novelas”. *Folha de S. Paulo*, 27 nov. 1988.
3. Darlen Menconi, “Pânico da aids”. *Veja*, 16 out. 1996, p. 72.

4. Vicente Amato Neto, “A luta contra a aids é tímida”. *Veja*, Ponto de Vista, 24 dez. 1986.
5. “Especialistas refutam a proposta de castração e esterilização de aidéticos”. *Folha de S.Paulo*, 20 jun. 1987.
6. “No RS, arcebispo ataca propaganda”. *Folha de S.Paulo*, Cidades, 6 ago. 1987, p. 2.
7. Paulo Francis, “Diário da Corte: Penso, logo...”. *O Estado de S. Paulo*, 18 ago. 1996, p. D-13.
8. Paulo Francis, “Quem tomou conta do asilo”. *Folha de S.Paulo*, 28 abr. 1990, p. E-14.
9. Paulo Francis, “Diário da Corte: Sexo seguro”. *O Estado de S. Paulo*, 13 jan. 1994.
10. Paulo Francis, “Diário da Corte: Lobby da morte”. *O Estado de S. Paulo*, 15 dez. 1996.
11. Annete Schwartzman, “Poppovic faz nova versão do Canal Livre no SBT”. *Folha de S.Paulo*, 10 jun. 1990.
12. “Cazuza: Uma vítima da aids agoniza em praça pública”. *Veja*, 26 abr. 1989.
13. “Polícia prende autores de atentado contra cinema do largo Paissandu”. *Folha de S.Paulo*, 13 maio 1986, p. 25.
14. “Médicos e atletas criticam caneleiras contra aids”. *Folha de S.Paulo*, 20 nov. 1987.
15. “Dois músicos da banda de Lobão são espancados em Minas”. *Folha de S.Paulo*, 7 dez. 1987.
16. “A voz da intolerância”. *Veja*, 16 dez. 1987, p. 20.
17. “Jânio manda cassar a matrícula de duas alunas da Escola de Bailados”. *Folha de S.Paulo*, 24 out. 1987, p. A-20.
18. “Polícia civil combate a aids prendendo travestis”. *Folha de S.Paulo*, 1 mar. 1987, p. A-20.
19. Celso Bastos, “A doença e o poder de polícia”. *Folha de S.Paulo*, 29 ago. 1987.
20. “Exército quer adoção de teste anti-aids para turistas”. *Folha de S.Paulo*, 12 jun. 1987, p. A-12.
21. Xico Sá, “Pastor usa enxada para ‘curar’ gays”. *Folha de S.Paulo*, 7 jul. 1995.
22. Francisco Alves Filho, “Opção arrendida”. *IstoÉ*, 4 out. 1995, p. 59.
23. Valéria França, “Fé cega, faca amolada”. *Veja*, 11 out. 1995, p. 96.
24. Xico Sá, “EUA concedem asilo político a ex-pastor”. *Folha de S.Paulo*, 12 jul. 1998, pp. 1-14.
Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc12079814.htm>. Acesso em: 22 set. 2017.
25. Maurício Stycer, “Médicos prometem ‘reverter’ homossexuais”. *Folha de S.Paulo*, 24 out. 1993, pp. 4-8.
26. “Imunologista elogia avanço do Adolfo Lutz”. *Folha de S.Paulo*, 27 fev. 1987, p. A-20.
27. “Ninguém quer baiano”. *O Estado de S. Paulo*, 13 ago. 1987.
28. “Aids”. *Folha de S.Paulo*, 21 jan. 1988.
29. “O vírus do medo”. *Veja*, 2 fev. 1994, p. 79.
30. Abnor Gondim, “Diretora que afastou aidético deixa cargo”. *Folha de S.Paulo*, 30 jun. 1995, pp. 3-5.
31. Augusto Gazir, “Governo terá US\$ 300 milhões para aids”. *Folha de S.Paulo*, 3 dez. 1998, pp. 3-5.
32. “Aids mata menos homens e mais mulheres”. *Folha de S.Paulo*, 11 jun. 1999, pp. 3-7; e Vanessa Haigh, “Aids empata em homem e mulher jovens”. *Folha de S.Paulo*, 11 jun. 1999, pp. 3-7.
33. “Na busca de ações governamentais mais eficientes”, entrevista de Pedro Chequer a Jacinto Corrêa. *Boletim ABIA*, Rio de Janeiro, jan.-mar. 1997, p. 6.
34. Roldão Arruda, “Expansão da aids perde velocidade no Brasil”. *O Estado de S. Paulo*, 19 maio 1997, p. A-12.
35. “Dia contra a aids”. *A Tarde*, Salvador, 1 dez. 1999, p. 2.

36. Bruno Weis, “À sombra da suástica”. *IstoÉ*, 8 dez. 1999, p. 101.
37. Roberto Cosso, “Grupo de trinta skinheads destrói dois bares na rua da Consolação”. *Folha da Tarde*, São Paulo, 17 jun. 1996, p. A-12.
38. Denerval Ferraro Jr., “As mensagens do mal”. *OK Magazine*, São Paulo, ago. 1997, p. 54.
39. Andréia Peres, “Grupos neonazistas: O império do ódio”. *Claudia*, São Paulo, nov. 1999, p. 35.
40. Roberta Jansen, “Distribuição de droga anti-HIV começa este mês”. *O Estado de S. Paulo*, 16 dez. 2017. Disponível em: <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,distribuicao-de-droga-anti-hiv-comeca-este-mes,70002122736>>. Acesso em: 15 maio 2018.
41. Ver poema “À espera dos bárbaros”, em Constantino Cavafy. Trad. Jorge de Sena, *90 e mais quatro poemas*. Porto: Inova Limitada, s.d., p. 45. Trad. José Paulo Paes. Disponível em: <www.algumapoesia.com.br/poesia/poesianet064.htm>. Acesso em: 24 abr. 2018.
42. Andrew Sullivan, *Praticamente normal: Uma discussão sobre o homossexualismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 197.
43. “Camisinha para o sexo anal é fabricada no Sul”. *Folha de S. Paulo*, 5 maio 1990, p. 1.

41. A PORTA DE TRÁS DO PARAÍSO

1. Ver o poema “A bunda, que engraçada”. Em *O amor natural*. Rio de Janeiro: Record, 1992, p. 25.
2. Constantino Cavafy, op. cit., p. 45.
3. João Silvério Trevisan, *Vagas notícias de Melinha Marchiotti*. São Paulo: Global, 1984, p. 190.
4. Heinrich von Kleist, “Sobre o teatro de marionetes”. Trad. Ianchelli Ghinzberg. *Comunicações e Artes*, n. 2, São Paulo, 1970, p. 27.

42. A CONSTRUÇÃO DO IMPÉRIO

1. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2017/08/25/politics/trump-transgender-military/index.html>>. Acesso em: 21 jan. 2018.
2. Masha Gessen, “Why Autocrats Fear LGBT Rights”, *New York Review of Books — Daily*, 27 jul. 2017. Disponível em: <www.nybooks.com/daily/2017/07/27/why-autocrats-fear-lgbt-rights-trump/>. Acesso em: 24 abr. 2018. Publicado no Brasil como “Quem tem medo dos direitos LGBT?”, Ilustríssima, *Folha de S. Paulo*, 6 ago. 2017, p. 3.
3. Gil Alessi, “Perdão a dívidas de igrejas, a nova barganha que avança no Congresso”. *El País-Brasil*, 5 out. 2017. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/04/politica/1507149908_797056.html>. Acesso em: 25 jan. 2018.
4. Joelma Pereira, “STF confirma condenação e aplica multa de R\$ 10 mil a Bolsonaro por ofensa a Maria do Rosário”. *Congresso em Foco*, 15 ago. 2017. Disponível em: <<http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/stj-confirma-condenacao-e-aplica-multa-de-r-10-mil-a-bolsonaro-por-ofensa-a-maria-do-rosario/>>. Acesso em: 6 fev. 2018.
5. “100 frases homofóbicas de Jair Bolsonaro”, *LadoA*, 16 mar. 2016. Disponível em: <<http://revistaladoa.com.br/2016/03/noticias/100-frases-homofobicas-jair-bolsonaro>>. Acesso em: 5 fev. 2018. No YouTube encontram-se inúmeros vídeos com outras manifestações homofóbicas de Jair Bolsonaro e seu clã.
6. “Melhor vídeo de Bolsonaro — Todas as suas mitagens, parte 1”. Disponível em:

<www.youtube.com/watch?v=YOWJspPcCqc>. Acesso em: 5 fev. 2018.

7. “Em defesa de Bolsonaro, filho ironiza gays em microblog”, *Folha de S.Paulo*, 29 jun. 2011. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2011/06/936650-em-defesa-de-bolsonaro-filho-ironiza-gays-em-microblog.shtml>. Acesso em: 5 fev. 2018.

8. Andrea Dip, “Bancada evangélica elegeu deputado em 1961 e cresce após Constituinte”, UOL, 19 out. 2015, Disponível em: < <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/10/19/bancada-evangelica-elegeu-deputado-em-1961-e-cresce-apos-apos-constituente.htm> >. Acesso em: 24 abr. 2018.

9. Ibid.

10. Entrevista da professora doutora Magali do Nascimento Cunha, da Universidade Metodista de São Paulo, à *Rede Brasil Atual*. Disponível em: <www.redebrasilatual.com.br/politica/2015/04/bancada-evangelica-influencia-ate-deputados-catolicos-1215.html>. Acesso em: 21 jan. 2018.

11. Verbete “Bancada evangélica” da Wikipédia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bancada_evang%C3%A9lica>. Acesso em: 24 jan. 2018.

12. “500 anos de Reforma protestante”. Caderno especial da *Folha de S.Paulo*, 29 out. 2017, p. 3.

13. Cecília Ritto, “População católica encolhe no Brasil. Evangélicos avançam”. *Veja*, 29 jun. 2012. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/populacao-catolica-encolhe-no-brasil-evangelicos-avancam/>>. Acesso em: 30 jan. 2018.

14. Talita Bedinelli, “Os parlamentares religiosos tendem a ser mais conservadores do que a população evangélica”. *El País-Brasil*, 4 dez. 2017. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/02/politica/1512221378_127760.html>. Acesso em: 30 jan. 2018.

15. Ibid..

16. “500 anos de Reforma Protestante”, op. cit., p. 3.

17. Andrea Dip, “Os pastores do Congresso”. *Agência Pública*, 19 out. 2015. Disponível em: <<https://apublica.org/2015/10/os-pastores-do-congresso/>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

18. “Templo de Salomão é inaugurado em São Paulo”. *G1*, 1 ago. 2014., Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/07/templo-de-salomao-e-inaugurado-em-sao-paulo.html>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

19. Talita Bedinelli, op. cit.

20. Fabio Murakawa, “Evangélicos querem eleger 150 deputados e quinze senadores este ano”. *Valor Econômico*, 15 jan. 2018. Disponível em: <www.valor.com.br/politica/5257923/evangelicos-querem-eleger-150-deputados-e-15-senadores-este-ano>; Acesso em: 30 jan. 2018.

21. Thiago Huber, “Igrejas devem pagar impostos?”. *Olhar Atual*, 14 fev. 2016. Disponível em: <<http://olharatual.com.br/igrejas-devem-pagar-impostos/>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

22. Leandro Prazeres, “Entidades religiosas devem R\$ 920 milhões em impostos à União”. UOL, 29 out. 2017. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2017/10/29/entidades-religiosas-devem-r-920-milhoes-em-impostos-a-uniao.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

23. Julio Wiziack e Maeli Prado, “União cobra R\$ 14,4 bilhões de igrejas, clubes e entidades assistenciais”. *Folha de S.Paulo*, 15 jan. 2018. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/01/1950433-uniao-cobra-r-144-bilhoes-de-igrejas-clubes-e-entidades-assistenciais.shtml>. Acesso em: 25 jan. 2018.

24. Valdinei Ferreira, “Reforma, Brasil”. *Tendências/Debates, Folha de S.Paulo*, 31 out. 2017, p. A3.

25. Entrevista da professora doutora Magali do Nascimento Cunha, da Universidade Metodista de São Paulo, à *Rede Brasil Atual*, op. cit.

26. Antônio Flávio Pierucci, “O fiel é Deus: Notas sobre o mercado religioso”, “Ilustríssima”, *Folha de S.Paulo*, 17 jun. 2012. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/49211-o-fiel-e-deus.shtml>. Acesso em: 16 fev. 2018

27. Valdinei Ferreira, op. cit.

28. Clara Roman, “Pastores vão à escola aprender liderança”, *Folha de S.Paulo*. 3 mar. 2013. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/96597-pastores-vao-a-escola-aprender-lideranca.shtml>. Acesso em: 24 abr. 2018.

29. “‘Evangélicos ainda vão eleger um presidente’, disse Marcelo Crivella”. *Verdade Gospel*, 17 set. 2012. Disponível em: <www.verdadegospel.com/evangelicos-ainda-vao-eleger-um-presidente-disse-marcelo-crivella/>. Acesso em: 21 jan. 2018. Também pode ser visto no YouTube.

30. Thais Bilenky, “Estratégia evangélica é chegar depois ao Judiciário”. *Folha de S.Paulo*, 11 out. 2016, p. A 24.

31. Elvira Lobato, “Universal chega aos trinta anos com império empresarial”. *Folha de S.Paulo*, 15 dez. 2007. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1512200730.htm>. Acesso em: 26 jan. 2018.

32. “Fiéis da Universal entram na Justiça contra a Folha”. *Folha de S.Paulo*, 19 jan. 2008. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1901200815.htm>. Acesso em: 26 jan. 2018.

33. “Juiz dá vitória à Folha contra Universal”. *Folha de S.Paulo*, 23 fev. 2010. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2302201015.htm>. Acesso em: 26 jan. 2018.

43. A GRANDE CURA

1. Declarações citadas em *O Buteco da Net*. Disponível em <<http://obutecodanet.ig.com.br/index.php/2013/03/13/10-frases-polemicas-ditas-pelo-deputado-marco-feliciano/>>. Acesso em: 29 jan. 2018.

2. “Acusado de homofobia e racismo, Feliciano semeia polêmicas no Congresso”. *Terra*, 6 abr. 2013. Disponível em: <www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/acusado-de-homofobia-e-racismo-feliciano-semeia-polemicas-no-congresso,2f8de89a54bdd310VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>. Acesso em: 29 jan. 2018.

3. Patricia Britto, “Ativista ironiza projeto que oferece ‘cura gay’ e diz que vai se aposentar”. *Folha de S.Paulo*, 21 jun 2013. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/115007-ativista-ironiza-projeto-que-oferece-cura-gay-e-diz-que-vai-se-aposentar.shtml>. Acesso em: 21 jun. 2013.

4. Fernanda Odilla, Johanna Nublat e Márcio Falcão, “Projeto da ‘cura gay’ será retirado pelo autor, João Campos”. *Folha de S.Paulo*, 2 jul. 2013. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1305027-projeto-da-cura-gay-e-retirado-pelo-autor-joao-campos.shtml>. Acesso em: 26 jan. 2018. Veja ainda: Bruna Ramos, “Entenda o projeto de “cura gay”, *Portal EBC*, 19 jun. 2013. Disponível em: <www.ebc.com.br/cidadania/2013/06/entenda-o-projeto-de-cura-gay>. Acesso em: 16 fev. 2018.

5. Mônica Bergamo, “Malafaia vem aí”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 21 out. 2012. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/1171799-nao-estou-em-concurso-de-beleza-diz-pastor-silas-malafaia.shtml?loggedpaywall>. Acesso em: 24 abr. 2018.

6. Tal procedimento ocorre até em países improváveis como a Jamaica, segundo testemunho do escritor guei jamaicano Marlon James. Num artigo ao *New York Times*, em 2015, ele narrou a experiência de exorcismo a que foi submetido na adolescência, para “curá-lo” da homossexualidade. Segundo ele, nem mesmo o vômito provocado durante o ritual conseguiu fazê-lo voltar ao armário. Ver Maurício Meireles, “Marley & ele”. *Folha de S.Paulo*, 28 mar. 2017, p. C1.

7. Consultar capítulo 1 deste livro.

8. “Entenda o projeto da Cura Gay”, disponível em: <<https://examedaoab.jusbrasil.com.br/noticias/376191509/entenda-o-projeto-da-cura-gay>>. Acesso em 27 jan. 2018.

9. Gustavo Uribe, “Clínicas prometem tratamento de ‘cura gay’”. *O Globo*, 21 jul. 2013. Disponível em: <<https://Oglobo.Globo.Com/Brasil/Clinicas-Prometem-Tratamento-De-Cura-Gay-9113264>>. Acesso em: 27 jan. 2018.

10. “Na Câmara, projeto de ‘cura gay’ segue tramitando”. *Carta Capital*, 19 set. 2017. Disponível em: <www.cartacapital.com.br/politica/na-camara-projeto-de-cura-gay-segue-tramitando>. Acesso em: 26 jan. 2018. O projeto pode ser acessado na íntegra em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1448894>. Acesso em: 24 abr. 2018.

11. Luiz Vassallo, “Conselho de Psicologia recorre contra decisão que liberou terapia de reversão sexual”, *O Estado de S. Paulo*, 22 set. 2017. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/conselho-de-psicologia-recorre-contradecisao-que-liberou-cura-gay/>>. Acesso em: 27 jan. 2018.

12. Vinicius Queiroz Galvão, “Psicóloga que diz ‘curar’ gay vai a julgamento em conselho”. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 14 jul. 2009.

13. Sergio Viula, *Em busca de mim mesmo*. Rio de Janeiro: Editora Livre Expressão, 2010, pp. 9 ss.

14. Ana Virginia Balloussier, “‘Ex-gay’ e ‘ex-ex-gay’ divergem sobre ‘cura’”. Cotidiano, *Folha de S.Paulo*, 24 set. 2017.

15. Gisela Anauate, “Libertando-se do armário”, entrevista com Sergio Viula. *Época*, n. 341, 29 nov. 2004.

16. “Exodus: famoso grupo cristão dedicado à cura da homossexualidade se desculpa com gays e encerra atividades”, *Notícias Gospel*, 20 jun. 2013. Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/exodus-cristao-cura-gays-encerra-atividades-55887.html>>. Acesso em: 6 fev. 2018. Alguns de seus antigos seguidores formaram um novo grupo, o Restored Hope Network. (“Grupo dedicado à cura gay pede desculpas e fecha nos EUA”, *O Globo*, 20 jun. 2013, disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/06/grupo-dedicado-cura-gay-pede-desculpas-e-fecha-nos-eua.html>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

17. William De Lucca, “Entrevista: Fundador de grupo de ‘cura de homossexuais’ que se assumiu gay”. *Eleições Hoje*, 25 out. 2011. Disponível em: <www.eleicoeshoje.com.br/entrevista-fundador-cura-homossexuais/#ixzz1bolomn35>. Acesso em: 3 fev. 2018.

44. A GRANDE OBSESSÃO

1. Entrevista de dom Geraldo Majella Agnelo à *Época*, n. 347, 10 jan. 2005.

2. Ana Flor, “Bancada evangélica emperra projetos de gays no Congresso”. *Folha de S.Paulo*, 13 jun.

2009.

3. Ibid.

4. Larissa Guimarães e Giba Bergamim Jr., “Bancada quer novo projeto sobre homofobia”. *Folha de S.Paulo*, 3 jun. 2011.

5. Para íntegra do projeto, ver: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013>. Acesso em: 24 abr. 2018.

6. Fernando Diniz, “Em debate na Câmara, Malafaia inflama deputados”. *Terra*, 25 jun. 2015. Disponível em: <www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/malafaia-convoca-deputados-a-nao-ficar-de-jelhos-para-o-stf,aa2e6da6f82b36af47a5fffc32c6e9e8fo7rRCRD.html>. Acesso em: 27 jan. 2018. No YouTube encontram-se vários vídeos que mostram o clima de histeria contra a pauta LGBT.

7. “Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união de homem e mulher”. *Agência Câmara Notícias*, 9 out. 2015. Disponível em: <www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>. Acesso em: 27 jan. 2018.

8. Natália Cancian, “Ministério tira ‘identidade de gênero’ e ‘orientação sexual’ da base curricular”. *Folha de S.Paulo*, 6 abr. 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/educacao/2017/04/1873366-ministerio-tira-identidade-de-genero-e-orientacao-sexual-da-base-curricular.shtml>. Acesso em: 25 jan. 2017.

9. Mariana Tokarnia, “MEC retira termo ‘orientação sexual’ da versão final da Base Curricular”. *EBC-Agência Brasil*, 7 abr. 2017. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-04/mec-retira-termo-orientacao-sexual-da-versao-final-da-base-curricular>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

10. Ana Virginia Balloussier, “Adão com ‘Evo’ não pode, diz novo líder da frente evangélica”. *Folha de S.Paulo*, 17 abr. 2017, p. A9.

11. “Cabo Daciolo protocola ‘PEC sobre Deus’ para mudar Constituição, contrariando PSOL”. *O Globo*, 25 mar. 2015. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/cabo-daciolo-protocola-pec-sobre-deus-para-mudar-constituicao-contrariando-psol-15699861>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

12. Site Escola sem Partido. Disponível em: <www.programaescolasempartido.org/>. Acesso em: 28 jan. 2018.

13. Verbete “Escola sem Partido” da Wikipédia, disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_sem_Partido>. Acesso em: 24 abr. 2018.

14. O texto do projeto de lei pode ser consultado em: <www.camara.gov.br/sileg/integras/1317168.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2018.

15. Marina Rossi, “Projeto Escola sem Partido avança em São Paulo após revés no Supremo”. *El País-Brasil*, 12 dez. 2017. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/12/politica/1513100523_574620.html>. Acesso em: 28 jan. 2018.

16. Ver a página do programa, já citada.

17. Marina Rossi, op. cit. Ver também: Heloisa Cristaldo, “MPF diz que Escola sem Partido é inconstitucional e impede o pluralismo”. *EBC-Agência Brasil*, 22 jul. 2016. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-07/mpf-diz-que-escola-sem-partido-e-insconstitucional-e-impede-o-pluralismo>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

45. FEITOS E DESFEITOS

1. “Crivella acredita que evangélicos ainda vão eleger um presidente”. *O Estado de S. Paulo*, 16 set. 2012. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,crivella-acredita-que-evangelicos-ainda-vaio-eleger-um-presidente-imp-,931355>>. Acesso em: 24 abr. 2018. Essa matéria foi replicada por vários sites gospel, inclusive *Verdade Gospel*, já citado. A notícia indica que o vídeo do pronunciamento de Crivella pode ser visto no YouTube.

2. Wellington Soares, “Conheça o ‘kit gay’ vetado pelo governo federal em 2011”. *Nova Escola*, 1 fev. 2015. Disponível em: <<https://novaescola.org.br/conteudo/84/conheca-o-kit-gay-vetado-pelo-governo-federal-em-2011>>. Acesso em: 3 fev. 2018.

3. Luiza Belloni, “O que foi o ‘kit gay’, material escolar sobre homossexualidade criticado por Bolsonaro e Inês Brasil”. *HuffPost-Br*, 29 ago. 2017. Disponível em: <www.huffpostbrasil.com/2017/08/29/o-que-foi-o-kit-gay-material-escolar-sobre-homossexualidade-criticado-por-bolsonaro-e-ines-brasil_a_23188320>. Acesso em: 3 fev. 2018.

4. Valdo Cruz, Ranier Bragon e Ana Flor, “Sob pressão, Dilma faz concessões ao Congresso”. *Poder, Folha de S.Paulo*, 26 maio 2011.

5. “Dilma vetou ‘kit gay’ errado?”. *Carta Capital*, 28 maio 2011, Disponível em: <www.cartacapital.com.br/sociedade/dilma-vetou-e2-80-98kit-gay-e2-80-99-errado>. Acesso em: 3 fev. 2018.

6. “Presidente Dilma derruba ‘kit gay’ do MEC”. *Jornal do Brasil*, 26 maio 2011. <www.jb.com.br/pais/noticias/2011/05/25/presidente-dilma-derruba-kit-gay-do-mec/>. Acesso em: 3 fev. 2018.

7. Júlia Dias Carneiro, “Governo ‘perde ousadia’ e ‘retrocede’ nas campanhas anti-HIV, dizem ativistas”. *El País-Brasil*, 25 jul. 2012. Disponível em: <www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/07/120724_aids_campanhas_jc_ac>. Acesso em: 6 fev. 2018.

8. “O governo censurou ou não a campanha contra a aids?”. *Eleições Hoje*, 12 fev. 2012. Disponível em: <www.eleicoeshoje.com.br/governo-censurou-ou-nao-campanha-lgbt-contr-aids/>. Acesso em: 6 fev. 2018.

9. Marcelo Carota, “O inimigo público número 1”. *Cult*, n. 190, p. 12, maio 2014.

10. Barbara Gancia, “Alô, Dilma! Obama saiu do armário”. *Cotidiano, Folha de S.Paulo*, 11 maio 2012.

11. Luiz Mott, “Lula e os homossexuais”. Disponível em: <<https://luizmottblog.wordpress.com/lula-e-os-homossexuais/>>. Acesso em: 7 fev. 2018.

46. AS PATRULHAS DA MORAL E DA FAMÍLIA

1. “Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil”. *Ilustríssima, Folha de S.Paulo*, 19 nov. 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acesso em: 7 fev. 2018,

2. Lucas Vettorazzo e Bruno Villas Bôas, “Cresce número de mulheres chefes de família no Brasil”. *Folha de S.Paulo*, 4 dez. 2015. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/mercado/2015/12/1714906-proporcao-de-familias-chefiadas-por-mulheres-chega-a-40-em-2014.shtml>. Acesso em: 29 jan. 2018.

3. Sonia Corrêa, “Ideologia de gênero: rastros e significados”. *Geledés*, 18 nov, 2017. Disponível em: <www.geledes.org.br/ideologia-de-genero-rastros-e-significados/>. Acesso em: 29 jan. 2018.
4. “Táticas queer em direção a uma curadoria não heteronormativa”, no catálogo *Queermuseu: Cartografias da diferença na arte brasileira*. São Paulo: Santander Cultural, 2017, p. 13.
5. Joel Pinheiro da Fonseca, “Autoritarismo liberal”. *Folha de S.Paulo*, 12 set. 2017, p. A12.
6. Gustavo Fioratti, Isabella Menon e Fernanda Canofre, “Curador de mostra cancelada diz que banco infringiu regras básicas”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 12 set. 2017, p. C1.
7. Joel Pinheiro da Fonseca, op. cit..
8. Nelson Gobbi, “Em nota a clientes, Santander explica encerramento de mostra LGBT em Porto Alegre”. *O Globo*, 11 set. 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/artes-visuais/em-nota-clientes-santander-explica-encerramento-de-mostra-lgbt-em-porto-alegre-21807901>>. Acesso em: 31 jan. 2018.
9. Gustavo Fioratti, Isabella Menon e Fernanda Canofre, op. cit .
10. Íntegra do projeto disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1610252&filename=PL+8855/2017>. Acesso em: 24 abr. 2018.
11. Silas Martí, “Caso arrisca se tornar triste rotina no país”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 12 set. 2017, p. C3.
12. Sergio Rial, presidente do Santander Cultural, na abertura do catálogo *Queermuseu: Cartografias da diferença na arte brasileira*, op. cit., p. 5.
13. Silas Martí, op. cit..
14. “Em vídeo, João Doria condena mostra ‘Queermuseu’ e performance no MAM”. *Folha de S.Paulo*, 30 set. 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/09/1923259-em-video-joao-doria-condena-mostra-queermuseu-e-performance-no-mam.shtml>. Acesso em: 31 jan. 2018.
15. “Artistas e políticos se manifestam sobre a exposição Queermuseu”. in *G1*, 4 out. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/artistas-e-politicos-se-manifestam-sobre-a-exposicao-queermuseu.ghtml>>. Acesso em: 31 jan. 2018.
16. Renan Santos, “Brasileiros não são mais um cordeirinho”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 12 set. 2017, p. C3.
17. Marco Caparica, “Na esteira da repressão ao Queermuseu, Tumblr ‘Criança Viada’ é alvo do MBL”. Blog LadoBi, UOL, 16 set. 2017. Disponível em: <<http://ladobi.uol.com.br/2017/09/crianca-viada-queer-museu/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
18. Em vídeo, João Doria condena mostra ‘Queermuseu’ e performance no MAM”, op. cit.
19. Giovanna Fava Mitrani, “Entenda a polêmica da performance de Wagner Schwartz no MAM”. *INFOARTsp*, 29 set. 2017. Disponível em: <www.infoartsp.com.br/noticias/entenda-a-polemica-da-performance-de-wagner-schwartz-no-mam/#>. Acesso em: 1 fev. 2018.
20. Lira Neto “Indecente é a intolerância”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 17 set. 2017, p. C10.
21. Louise Queiroga, “CPI dos Maus-Tratos aprova condução coercitiva de artista nu”. *O Globo*, 9 nov. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/cpi-dos-maus-tratos-aprova-conducao-coercitiva-de-artista-nu-22048272>>. Acesso em: 1 fev. 2018.
22. Verônica Maluf, “‘O Evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu’ reflete sobre relações de empatia”. *Gente iG*, 28 set. 2017..Disponível em: <<http://gente.ig.com.br/cultura/2017-09-28/o-evangelho-segundo.html>>. Acesso em: 2 fev. 2018.
23. Blog de Adriana Balsanelli <<http://adrianabalsanelli.com.br/jo-clifford>>. Acesso em: 2 fev. 2018.

24. “Justiça cancela apresentação de peça que traz Jesus como mulher trans”, de Pedro Rocha, in *O Estado de S. Paulo*, 16 set. 2017. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/teatro-e-danca,justica-cancela-apresentacao-de-peca-que-traz-jesus-como-mulher-trans,70002001631>>. Acesso em: 2 fev. 2018.

25. Consultar página “A arte resiste” do Facebook. Disponível em: <www.facebook.com/jesusrainhadoceu/posts/1523817404330896>. Acesso em: 2 fev. 2018.

26. Marta Ferreira e Guilherme Henri, “Polícia vê incentivo à pedofilia e apreende quadro exposto no Marco”. *Campo Grande News*, 14 set. 2017. Disponível em: <www.campograndenews.com.br/cidades/capital/policia-ve-incentivo-a-pedofilia-e-apreende-quadro-exposto-no-marco>. Acesso em: 24 abr. 2018. Ver também: Rubens Valente, “Deputados pressionam, e polícia apreende quadro em exposição no MS”. *Folha de S.Paulo*, 15 set. 2016. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/09/1918799-deputados-pressionam-e-policia-apreende-quadro-em-exposicao-no-ms.shtml>. Acesso em 2 fev. 2018.

27. Nathalia Durval, Isabella Menon e Rubens Valente, “Liminar suspende sessão de peça com Jesus transexual em Jundiaí”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 16 set. 2017.

28. “Com mordanças e mãos amarradas, artistas protestam contra apreensão de obra em museu de MS”, *G1-Globo*, 15 set. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/artistas-protestam-contr-a-apreensao-de-obra-de-arte-exposta-em-museu-de-ms.ghtml>>. Acesso em: 2 fev. 2018

29. Gustavo Fioratti, “Protesto a favor e contra filósofa tomam rua em SP”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 8 nov. 2017, p. C3.

30. “Filósofa Judith Butler é agredida no Aeroporto de Congonhas”. *Veja*, 10 nov. 2017. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/entretenimento/filosofa-judith-butler-e-agredida-no-aeroporto-de-congonhas/>>. Acesso em: 24 abr. 2018. Ver também Tory Oliveira, “Judith Butler é agredida ao embarcar no aeroporto de Congonhas”. *Carta Capital*, 10 nov. 2017. Disponível em: <www.cartacapital.com.br/sociedade/judith-butler-e-agredida-ao-embarcar-no-aeroporto-de-congonhas>. Acesso em 3 fev. 2018.

31. O vídeo pode ser visto em: <www.youtube.com/watch?v=urNAs80yUDU>. Acesso em: 24 abr. 2018.

47. SERIA DEUS HOMOFÓBICA?

1. Carlos Madeiro, “ONG aponta recorde de LGBTs mortos no Brasil em 2017”. *UOL*, 25 set. 2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/09/25/brasil-tem-recorde-de-lgbts-mortos-em-2017-ainda-doi-diz-parente.htm>>. Acesso em: 4 fev. 2018.

2. “Travesti Dandara foi apedrejada e morta a tiros no Ceará, diz secretário”. *G1*, 7 mar. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/ceara/noticia/2017/03/apos-agressao-dandara-foi-morta-com-tiro-diz-secretario-andre-costa.html>>. Acesso em: 4 fev. 2018.

3. Pedro Diniz, “Brasil patina no combate à homofobia e vira líder em assassinato de LGBTs”. *Folha de S.Paulo*, 17 maio 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1884666-brasil-patina-no-combate-a-homofobia-e-vira-lider-em-assassinatos-de-lgbts.shtml>. Acesso em: 4 fev. 2018.

4. Pedro Diniz, op. cit,

5. “Projeto Escola sem Homofobia”. Disponível em:

- <<http://agenciafulana.com.br/jobs/ecos2/projeto-escola-sem-homofobia/>>. Acesso em: 4 fev. 2018.
6. Jairo Marques, “A decisão de Lara”. Cotidiano, *Folha de S.Paulo*, 23 nov. 2017, p. B6.
7. Renato Souza, “Não quero esses meninos presos”. Cotidiano, *Folha de S.Paulo*, 4 jul. 2016, p. B8.
8. Yala Sena e Aliny Gama, “Menino de 13 anos é encontrado em cela de estuprador no Piauí”. Cotidiano, *Folha de S.Paulo*, 4 out. 2017, p. B1.
9. Eduardo Schiavoni, “Mãe confessa assassinato de filho adolescente no interior de SP”. UOL, 12 jan. 2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/01/12/mae-confessa-assassinato-de-filho-adolescente-no-interior-de-sp.htm>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
10. “Pai e filho são confundidos com casal gay e agredidos por grupo em São João da Boa Vista, SP”. *O Globo*, 18 jul. 2011. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/pai-filho-sao-confundidos-com-casal-gay-agredidos-por-grupo-em-sao-joao-da-boa-vista-sp-2714592>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
11. “Entenda o caso da morte do adestrador de cães em São Paulo”. *Folha On-Line*, 25 fev. 2002. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u46666.shtml>. Acesso em: 4 fev. 2018.
12. “‘Pensei que ia morrer’, diz jovem agredido com lâmpada na Paulista”. *G1-SP*, 5 dez. 2010. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2010/12/pensei-que-ia-morrer-diz-jovem-agredido-com-lampada-na-paulista.html>>. Acesso em: 4 fev. 2018.
13. Vladimir Safatle, “Gozar de outra forma”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 15 set. 2017, p. C12.

48. SOMOS DONOS DO NOSSO DESTINO...

1. Marco Aurélio Nogueira, *As ruas e a democracia: Ensaios sobre o Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, pp. 31 e 45.
2. Citado por Raquel Rolnik, “As vozes das ruas: As revoltas de junho e suas interpretações”. Em vários autores, *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 7-8.
3. “Manifestantes ocupam a cobertura do Congresso Nacional, em Brasília”. *G1*, 18 jun. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2013/06/manifestantes-ocupam-cobertura-do-congresso-nacional-em-brasilia.html>>. Acesso em: 10 fev. 2018.
4. Marco Aurélio Nogueira, *As ruas e a democracia*, 2013, p. 52.
5. Carlos Vainer, “Quando a cidade vai às ruas”. Em *Cidades rebeldes...*, op. cit., p. 36.
6. “Manifestantes invadem cobertura do Congresso Nacional”. *G1*, 17 jun. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2013/06/manifestantes-invadem-cobertura-do-congresso-nacional.html>>. Acesso em: 10 fev. 2018.
7. “As manifestações pelo Brasil em 20 de junho”. *Carta Capital*, 20 jun. 2013. Disponível em: <www.cartacapital.com.br/sociedade/as-manifestacoes-pelo-brasil-em-20-de-junho-4066.html>. Acesso em: 10 fev. 2018.
8. Christina Roquette Lopreato, *O espírito da revolta: A greve geral anarquista de 1917*. São Paulo: Annablume, 2000. A autora oferece um estudo extensivo e detalhado sobre o episódio.
9. Entrevista com Marco Feliciano, por Laryssa Borges. *Veja*, 5 mar. 2013. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/politica/a-uniao-homossexual-nao-e-normal-diz-candidato-a-presidencia-da-comissao-de-direitos-humanos-da-camara/>>. Acesso em: 29 jan. 2018.

49. ... MA NON TROPPO

1. Bia Barbosa, “Justiça obriga Rede TV! a transmitir programas educativos”. *Carta Maior*, 16 nov. 2005. Disponível em: <www.cartamaior.com.br/?/Editoria/x-Direitos-Humanos/Justica-obriga-Rede-TV-a-transmitir-programas-educativos/5/3701>. Acesso em: 21 fev. 2018.
2. Disponível em: <www.sul21.com.br/areazero/2017/09/quando-sociedade-da-passos-para-trasnada-garante-que-o-judiciario-nao-siga-diz-juiz-sobre-decisao-da-cura-gay/>. Acesso em: 22 fev. 2018.
3. “INSS deve equiparar homossexuais e heterossexuais em todo o país”, 27 jul. 2005. Disponível em: <www2.trf4.jus.br/trf4/controlador.php?acao=noticia_visualizar&id_noticia=4714>. Acesso em: 22 fev. 2018.
4. A lei pode ser conferida em: <www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/2001/lei-10948-05.11.2001.html>. Acesso em: 22 fev. 2018.
5. João Silvério Trevisan, “À prefeita de São Paulo”. *Folha de S.Paulo*, Tendências/Debates, 4 jun. 2003. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0406200310.htm>. Acesso em: 19 fev. 2018.
6. André Cabette Fábio, “A trajetória e as conquistas do movimento LGBT brasileiro”. *Nexo Jornal*, 17 jun. 2017. Disponível em: <www.nexojornal.com.br/explicado/2017/06/17/A-trajet%C3%B3ria-e-as-conquistas-do-movimento-LGBT-brasileiro>. Acesso em: 14 fev. 2018.
7. Julia Moura, “7 conquistas — e um grande desafio — dos LGBT nos últimos 20 anos”. *Veja*, 16 jun. 2017. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/ciencia/7-conquistas-e-um-grande-desafio-dos-lgbt-nos-ultimos-20-anos/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
8. “Prefeito de Lins oficializa união gay: ‘Nos tornamos cidadãos plenos’”. *G1*, 6 mar. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2017/03/prefeito-de-lins-oficializa-uniao-gay-nos-tornamos-cidadaos-pletos.html>>. Acesso em: 18 fev. 2018.
9. Patrícia Campos Mello, “Esquerda deve tirar foco da pauta identitária para ser eleita, diz Mark Lilla”. *Folha de S.Paulo*, Ilustríssima, 25 mar. 2018, pp. 4-5. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/03/esquerda-deve-tirar-foco-da-pauta-identitaria-para-ser-eleita-diz-mark-lilla.shtml>. Acesso em: 13 maio 2018.

50. TOMANDO POSSE DOS NOSSOS CORPOS

1. Tamsin Spargo, *Foucault e a teoria queer*. Rio de Janeiro; Juiz de Fora: Pazulin; UFJF, 2006, pp. 25-44.
2. Guacira Lopes Louro, *Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004/2016, pp. 7-8.
3. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Routledge: New York, 1993, p. 226.
4. Judith Butler, “Imitation and Gender Insubordination”. Henry Abelove, Michele Aina Barale e David M. Halperin (Orgs.), *The Lesbian and Gay Studies*. Nova York: Routledge, 1993, p. 313. Grifos da autora.
5. Tamsin Spargo, op. cit., p. 53.
6. Guacira Lopes Louro, op. cit., pp. 20-1.
7. Diogo Rodriguez, “Paradoxo de salto alto”. *Trip*, 16 dez. 2010. Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/trip/paradoxo-de-salto-alto>>. Acesso em: 11 fev. 2018.
8. “‘Não tenho problema em ser pai, avô e mulher’, diz Laerte”. *O Estado de S. Paulo*, 27 out. 2017.

Disponível em: <<http://emails.estadao.com.br/noticias/gente,nao-tenho-problema-em-ser-pai-avo-e-mulher-diz-laerte,70002063194>>. Acesso em: 11 fev. 2018.

9. Silvana de Freitas, “Recurso para mudança do nome de Roberta Close é negado no STF”. *Folha de S.Paulo*, 22 fev. 1997. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/2/22/cotidiano/16.html>. Acesso em: 22 fev. 2018.

10. “Roberta Close consegue trocar de nome no RG”. *Terra*, 25 maio 2005. Disponível em: <<http://diversao.terra.com.br/gente/noticias/0,,OI3537757-EI13419,00-Roberta+Close+consegue+trocar+de+nome+no+RG.html>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

11. Pedro Lenza, *Direito constitucional esquematizado*, 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2015, pp. 1441-2.

12. “Mulher ou a morte”, depoimento de Neon Cunha a Chico Felitti. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 30 jun. 2016, p. B-10.

13. Chico Felitti, “Mulher trans pode mudar de gênero sem avaliação médica”. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 31 out. 2016, p. B-5.

14. “MEC permite uso de nome social de transexuais no ensino básico”. Migalhas, 18 jan. 2018. Disponível em: <<http://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MI272676,21048-MEC+permite+uso+de+nome+social+de+transexuais+no+ensino+básico>>. Acesso em: 13 fev. 2018.

15. Ana Pompeu, “STF autoriza pessoa trans a mudar nome mesmo sem cirurgia ou decisão judicial”. *Conjur*, 1 mar. 2018. Disponível em: <www.conjur.com.br/2018-mar-01/stf-autoriza-trans-mudar-nome-cirurgia-ou-decisao-judicial>. Acesso em: 18 mar. 2018.

16. Cleide Carvalho, “Conselho de Psicologia proíbe profissionais de realizar ‘cura’ de travestis e transexuais”. *Geledés*, 1 jan. 2018. Disponível em: <www.geledes.org.br/conselho-de-psicologia-proibe-profissionais-de-realizar-cura-de-travestis-e-transexuais/>. Acesso em: 13 fev. 2018.

17. Thiago Amâncio, “Moradora de rua trans quer alugar casa após emprego da prefeitura”. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 21 jul. 2017, p. B-5.

18. “Justiça reintegra transexual ao Exército em Minas Gerais”. *BOL Notícias*, 27 maio 2008. Disponível em: <<https://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2008/05/27/ult4733u17156.jhtm>>. Acesso em: 13 fev. 2018.

19. Tamiris Gomes, “Paula Souza, a primeira diretora trans de escola pública em SP”. *Catraca Livre*, 19 out. 2017. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/geral/educacao-3/indicacao/paula-souza-primeira-diretora-trans-de-escola-publica-em-sp/>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

20. *Arquivo Transgênero*. Disponível em: <<http://leticialanz.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 13 fev. 2018.

21. Letícia Lanz, *O corpo da roupa: Uma introdução aos estudos transgêneros*. Curitiba: Transgente, 2015, p. 350.

22. Priscila Lobregatte, “Nossas lutas são correlatas, diz a transexual Barbara Graner”. *Portal Vermelho*, 2 dez. 2007. Disponível em: <<http://vermelho.org.br/noticia/27489-3>>. Acesso em: 13 fev. 2018.

23. João W. Nery, *Viagem solitária: Memórias de um transexual trinta anos depois*. Leya: Rio de Janeiro, 2011, pp. 13-6. Ver também seu primeiro livro, *Erro de pessoa: João ou Joana?* Rio de Janeiro: Record, 1984.

24. Amara Moira, “Quem pode se dizer homem?”. *Cult*, n. 226, 8 ago. 2017. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/quem-pode-se-dizer-homem/>>. Acesso em: 13 fev. 2018.

25. Elias Ferreira, *Travestis: Carne, tinta e papel*. Curitiba: Prismas, 2017, pp. 34-5, 97-9.

51. AÇÕES AFIRMATIVAS E REATIVAS

1. Os eventos podem ser conferidos no site da Organização da Parada LGBT de São Paulo. Disponível em: <<http://paradasp.org.br/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
2. “Como medir multidões — e por que há mais pessoas nos protestos do que se imagina”. *Instituto de Engenharia*, 24 jun. 2013. Disponível em: <www.institutodeengenharia.org.br/site/noticias/exibe/id_sessao/4/id_noticia/7651/Como-medir-multidao-e-por-que-ha-mais-pessoas-nos-protestos-do-que-se-imagina?>. Acesso em: 18 fev. 2018.
3. “Elenco de ‘Sense8’ grava na Parada LGBT de São Paulo”. *O Globo*, 30 maio 2016. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/revista-da-tv/elenco-de-sense8-grava-na-parada-lgbt-de-sao-paulo-19395148>>. Acesso em: 23 mar. 2018.
4. “Ator britânico Stephen Fry assiste Parada LGBT no Camarote Solidário”. *Agência de Notícias da Aids*, 26 jun. 2011. Disponível em: <http://agenciaaids.com.br/home/noticias/volta_item/17175>. Acesso em: 18 fev. 2018.
5. Luisa Valle, “Sem apoio da prefeitura, 22ª Parada LGBT de Copacabana acontece neste domingo com estrutura menor”. *O Globo*, 16 nov. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/sem-apoio-da-prefeitura-22-parada-lgbt-de-copacabana-acontece-neste-domingo-com-estrutura-menor-22076969>>. Acesso em: 18 fev. 2018.
6. Portal Brasil, 29/12/2014. Disponível em: <www.brasil.gov.br/turismo/2014/12/embratur-divulga-brasil-como-destino-turistico-lgbt-na-espanha>. Acesso em: 22 fev. 2018.
7. O Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos e dos LGBT, de 2009, pode ser conferido em: <<http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/direitos-sexuais-e-reprodutivos/direitos-lgbt/planolgbt.pdf/view>>. Acesso em: 17 abr. 2018.
8. Renata Martins, “Direitos LGBT: conheça as propostas do movimento gay e dos candidatos à presidência”. *EBC-Agência Brasil*, 1 set. 2014. Disponível em: <www.ebc.com.br/cidadania/2014/09/direitos-lgbt-saibam-quaes-as-principais-pautas-e-as-propostas-dos-candidatos-a>. Acesso em: 19 fev. 2018.
9. O texto da cartilha pode ser consultado em: <www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/pfdc/midiateca/nossas-publicacoes/o-ministerio-publico-e-os-direitos-de-lgbt-2017>. Acesso em: 24 abr. 2018.
10. Gustavo Borges Mariano, “Não existem direitos LGBT”. *Carta Capital*, 26 set. 2017. Disponível em: <<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/09/26/nao-existem-direitos-lgbt/>>. Acesso em: 9 fev. 2018.
11. Julia Moura, “7 conquistas — e um grande desafio — dos LGBT nos últimos 20 anos”, op. cit.
12. Grupo de Pais de LGBTI. Disponível em: <www.gph.org.br/fundadora.asp>. Acesso em: 22 fev. 2018.
13. “Conheça o Mães pela Diversidade: Coletivo nacional de mães e pais de LGBTs”. *Sexus-UFS*, 31 mar. 2016. Disponível em: <<https://sexusufs.wordpress.com/2016/03/31/conheca-o-maes-pela-diversidade-coletivo-nacional-de-maes-e-pais-de-lgbts/>>. Acesso em: 22 fev. 2018.
14. Caio Delcolli, “Conheça o grupo LGBT de esporte em São Paulo que tem desafiado a homofobia”. *HuffPost-BR*, 3 out. 2017. Disponível em: <www.huffpostbrasil.com/2017/10/03/conheca-o-grupo-gay-de-esporte-em-sao-paulo-que-tem-desafiado-a-homofobia_a_23231464>. Acesso em: 19 fev. 2018.
15. É possível consultar todas as edições em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas>>. Acesso em: 24

maio 2018.

16. “‘Beijaço’ gay reúne 2000 em shopping center em SP”. *Folha de S. Paulo*, 3 ago. 2003. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u79567.shtml>. Acesso em: 19 fev. 2018.

17. Para consultas do grupo Dignidade, ver: <www.brasil.gov.br/cultura/2010/04/centro-de-documentacao-no-parana-preserva-historia-lgbt>. Acesso em: 24 abr. 2018.

18. Acervo Bajubá, disponível em: <<http://acervobajuba.com.br/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

19. Pode-se consultar todas as edições em: <<http://revistageni.org/>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

20. Para outras referências, consultar na página do coletivo no Facebook: <www.facebook.com/arevoltadalampada/>.

21. Matheus Pichonelli, “A Revolta da Lâmpada”. *Carta Capital*, 7 nov. 2014. Disponível em: <www.cartacapital.com.br/sociedade/a-revolta-da-lampada-4063.html>. Acesso em: 19 fev. 2018.

22. Anna Virginia Balloussier, “Youtuber gay e evangélico leva ‘novo olhar cristão’ à TV aberta”. *Folha de S. Paulo*, Cotidiano, 20 ago. 2017, p. B-4.

23. “MAM Rio realiza mostra Dissidências Sexuais — cinema, gênero e direitos”. *Jornal do Brasil*, 21 nov. 2017. Disponível em: <www.jb.com.br/cultura/noticias/2017/11/26/mam-rio-realiza-mostra-dissidencias-sexuais-cinema-genero-e-direitos/>. Acesso em: 19 fev. 2018.

24. Silas Martí, “Batekoo”. *Revista da Folha*, 20 mar. 2016, pp.12-6.

25. Gabriel Lellis, “Como Gabriel Bohm se tornou o maior jogador profissional de video game no Brasil”. *Época*, 11 out. 2015. Disponível em: <<http://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/10/como-gabriel-bohm-se-tornou-o-maior-jogador-profissional-de-videogame-no-brasil.html>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

26. São Paulo: Bispo, 2006.

27. Guilherme Lacombe de Góes, “Honesto e corajoso”. *Brasileiros*, n. 40, nov. 2010, pp. 46-7.

28. Daniel Lisboa, “Refúgio da fé”. *São Paulo*, 11 jan. 2015, pp. 26-7.

29. “O homossexualismo segundo o padre Luis Corrêa de Lima, SJ”. *Frates In Unum.com*. Disponível em: <<https://fratresinunum.com/2011/09/16/o-homossexualismo-segundo-o-padre-luis-correa-de-lima-sj-e-preciso-combater-a-homofobia/>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

30. “Padre defende cidadania homossexual”. *O Povo*, 4 set. 2005. Disponível em: <www20.opovo.com.br/app/opovo/paginasazuis/2005/09/04/noticiasjornalpaginasazuis,511788/igreja-e-sexualidade-br-padre-defende-cidadania-homossexual.shtml>. Acesso em: 19 fev. 2018.

31. Wagner Carvalho, “Padre excomungado em Bauru (SP) inaugura sede de nova denominação religiosa”. *UOL*, 13 out. 2015. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/10/13/padre-excomungado-em-bauru-sp-inaugura-sede-de-nova-denominacao-religiosa.htm>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

32. Sofia Amaral “Jovens indígenas debatem tema LGBT e querem ‘abrir mente’ dos mais velhos”. *UOL*, 30 jan. 2018. Disponível: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/01/30/jovens-indigenas-debatem-tema-lgbt-e-querem-abrir-mente-dos-mais-velhos.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

33. Luiz Mott e Ayrton Ferreira, *São Tibira do Maranhão: 1613-2013, Índio gay mártir*. São Luís: Editora GGB, 2013, p. 5.

34. Yves D’Évreux, *Viagem ao norte do Brasil: Feita nos anos de 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002, pp. 277-9.

35. Estevão R. Fernandes, “*Existe índio gay?*”: *A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 16.

36. Salete Maria, *Tibira do Maranhão: Santo mártir homossexual*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2014.

37. “Índio gay morto pela Igreja é homenageado no Maranhão”. O 4º Poder, 10 dez. 2016. Disponível em: <www.oquartopoder.com/municipios/sao-luis/indio-gay-morto-pela-igreja-e-homenageado-no-maranhao/>. Acesso em: 23 fev. 2018.

38. Ver capítulo 5.

52. DA FECHAÇÃO ATIVA AO ARTIVISMO QUEER

1. Pier Paolo Pasolini, *Lettere (1940-54)*. Torino: Einaudi, 1986. p. 36.

2. Trecho do documento emitido e assinado pelo chefe do Serviço de Censura de Diversões Públicas do Departamento de Polícia Federal, em Brasília, 9 set. 1971.

3. Disponível no YouTube, em: <www.youtube.com/watch?v=rjan_Yd0C5g>. Acesso em: 24 abr. 2018.

4. A canção está disponível no YouTube, em: <www.youtube.com/watch?v=9TfxOpngjnY>. Acesso em: 14 maio 2018.

5. “Filmes brasileiros ‘Tinta bruta’ e ‘Bixa travesty’ são premiados no Festival de Berlim”. *G1*, 24 fev. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/filmes-brasileiros-tinta-bruta-e-bixa-travesty-sao-premiados-no-festival-de-berlim.ghtml>>. Acesso em: 25 fev. 2018.

6. “‘Bixa travesty’ documenta a história de Linn da Quebrada”. *Hoje em Dia*, 21 fev. 2018. Disponível em: <<http://hojeemdia.com.br/almanaque/bixa-travesty-documenta-a-historia-de-linn-da-quebrada-1.600145>>. Acesso em: 25 fev. 2018.

7. A dissertação foi publicada como livro: *Bicha (nem tão) má: LGBTs em telenovelas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

8. “Cena histórica na TV: final de *Amor à vida* traz primeiro beijo gay do horário nobre da Globo”. *GaúchaZH*, 31 jan. 2014. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2014/01/cena-historica-na-tv-final-de-amor-a-vida-traz-primeiro-beijo-gay-do-horario-nobre-da-globo-4406783.html>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

9. “Em 43 anos, Globo produziu 62 novelas com personagens LGBTs, aponta pesquisa”. *GaúchaZH*, 8 nov. 2015. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/noticia/2015/11/em-43-anos-globo-produziu-62-novelas-com-personagens-lgbts-aponta-pesquisa-4896360.html>>. Acesso em: 19 fev. 2018.

10. Rahabe Barros, “Namorada de Carol Duarte surge com novo visual e adota corte de cabelo da atriz”. *Pure People*, 4 set. 2017. Disponível em: <http://www.purepeople.com.br/noticia/namorada-de-carol-duarte-corta-cabelo-e-adere-visual-de-ivan-da-novela-a-forca-do-querer_a192997/1>. Acesso em: 12 fev. 2018.

11. *Guia Gay São Paulo*, 12 jun. 2017. Disponível em: <www.guiagaysaopaulo.com.br/1/n-para-apludir!-sp-tem-pecas-lgbt-na-semana-da-parada!-12-06-2017-4729.htm>. Acesso em: 18 fev. 2018.

12. Sérgio Salvia Coelho, “Peças endossam a paixão sem gênero”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 29 mar. 2003, p. E-7.

13. Gustavo Fioratti, “Ativistas atacam ator que faz trans em peça”. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, 12

jan. 2018, p. C-5.

14. Alessandra Safra, “Maria dos meus pecados”. Em Amanda Machado e Marina Moura (Orgs.), *Poesia gay brasileira: Antologia*. Belo Horizonte; São Paulo: Machado; Amarelo Grão, 2017, pp. 29 ss. Os poemas e os textos vários de Alessandra Safra foram publicados em seu blog <dedosnaobrocham.blogspot.com> e depois no livro *Dedos não brocham* (São Paulo: Draco, São Paulo, 2012).

15. Marina Moura, “Anjos de Piva não podem espernear por falta de ardor”. Em Amanda Machado e Marina Moura (Org.), op. cit., p. 192.

16. Horácio Costa, *Bernini*. São Paulo: Demônio Negro, 2013, pp. 123-31.

17. Catálogo Queermuseu, op. cit., p. 105.

18. Laura Matos, “Masp bate recordes com ‘Histórias da Sexualidade’”. *Folha de S.Paulo*, 10 fev. 2018. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/02/masp-bate-recordes-com-historias-da-sexualidade.shtml>. Acesso em: 19 fev. 2018.

19. Alair Gomes, *Ex-alto I*. Arquivo Alair Gomes, Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1980, p. 198. Manuscrito.

20. Georges Didi-Huberman, *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, pp. 60-1.

53. NOVAS FRENTES

1. Rodrigo Rangel e Solange Azevedo, “Eles são do Exército. Eles são parceiros. Eles são gays”. *Revista Época*, n. 524, 2 jun. 2008, pp. 110-5.

2. Fernando Alcântara de Figueiredo, *Soldados não choram: A vida de um casal homossexual no Exército do Brasil (Depoimento a Roldão Arruda)*. São Paulo: Globo, 2008.

3. “O que aconteceu com o primeiro casal gay a se revelar no Exército brasileiro”. *Época*, 18 ago. 2017. Disponível em: <https://epoca.globo.com/especiais/EPOCA-1000/noticia/2017/08/o-que-aconteceu-com-o-primeiro-casal-gay-se-revelar-no-exercito-brasileiro.html>. Acesso em: 15 fev. 2018.

4. Paulo Gomes e Fabiana Martins, “Casar ou unir?”. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 11 jun. 2017, p. B-5.

5. Heloisa Brenha, “De Itaquera aos Jardins, SP tem 2 uniões gays por dia”. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 27 abr. 2014, p. C-3.

6. “Homossexuais celebram união em 1º casamento coletivo gay em Alagoas”, 8 dez. 2015. Disponível em: <www.radiomegaflex.com.br/2015/12/homossexuais-celebram-uniao-em-1.html>. Acesso em: 17 fev. 2017.

7. Paula Sperb, “Brigada Militar gaúcha autoriza soldado gay a casar de farda”. *Folha de S.Paulo*, Cotidiano, 4 jun. 2016, p. B-8.

8. Victoria A. Brownworth, *Too Queer: Essays From a Radical Life*. Nova York: Firebrand Books, 1996, pp. 83, 128-36.

9. “Daniela Mercury sai do armário e ataca Feliciano”. *Folha de S.Paulo*, 4 abr. 2013. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/102028-daniela-mercury-sai-do-armario-e-ataca-feliciano.shtml>. Acesso em: 15 fev. 2018.

10. “Manifestantes contra Feliciano usam máscaras de Daniela Mercury no Piauí”. 17 abr. 2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2013/04/manifestantes-contrafeliciano-usam-

maskaras-de-daniela-mercury-no-piaui.html>. Acesso em: 18 fev. 2018.

11. “Daniela Mercury e Malu Verçosa ‘se casam’ em trio elétrico”. *Veja*, 24 fev. 2017. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/entretenimento/daniela-mercury-e-malu-vercosa-se-casam-em-trio-eletrico/>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

12. Daniela Mercury e Malu Verçosa, *Daniela & Malu: Uma história de amor*. Rio de Janeiro: Leya, 2013, pp. 184, 95 e 144, respectivamente.

13. Isabel Braga, “Daniela Mercury beija a mulher em seminário LGBT na Câmara”. *O Globo*, 20 maio 2015. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/brasil/daniela-mercury-beija-mulher-em-seminario-lgbt-na-camara-16214746>>; e Talita Abrantes, “Cunha veta divulgação de evento LGBT na Câmara, acusa Wyllys”. *Exame*, 19 maio 2015. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/cunha-veta-divulgacao-de-evento-lgbt-na-camara-acusa-wyllys/>>. Acesso em: 15 maio 2018.

14. “Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil”. *Folha de S.Paulo*, Ilustríssima, 19 nov. 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acesso em: 12 fev. 2018.

15. André Della Latta Cartaxo, “Casais homossexuais podem adotar no Brasil?”. *Politize!*, 21 jan. 2016. Disponível em: <www.politize.com.br/gays-podem-adoptar-no-brasil/>. Acesso em: 14 fev. 2018.

16. “STJ mantém adoção de duas crianças por casal de lésbicas no Rio Grande do Sul”. *O Globo*, 27 abr. 2010. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/stj-mantem-adocao-de-duas-criancas-por-casal-de-lesbicas-no-rio-grande-do-sul-3017563>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

17. “A adoção feita por homossexuais: Batalhas e vitórias legais”. *Senado-Notícias*. Disponível em: <www.senado.gov.br/noticias/Jornal/emdiscussao/adocao/relatos-reais-sobre-adocao/-a-adocao-feita-por-homossexuais-batalhas-e-vitorias-legais.aspx>. Acesso em: 15 fev. 2018.

18. “Ministra do STF reconhece adoção de criança por casal homoafetivo”. *EBC-Agência Brasil*, 19 mar. 2015. Disponível em: <www.ebc.com.br/noticias/2015/03/ministra-do-stf-reconhece-adocao-de-crianca-por-casal-homoafetivo>. Acesso em: 14 fev. 2018.

19. Patrícia Araújo, “Após perder a guarda de bebê, transexual quer entrar em cadastro de adoção”. *G1*, 18 nov. 2008. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MUL865122-5605,00-APOS+PERDER+A+GUARDA+DE+BEBE+TRANSEXUAL+QUER+ENTRAR+EM+CADASTRO+DE+ADOCACAO.html>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

20. “Entenda por que os gays no Brasil sofrem restrição na doação de sangue”. *Folha de S.Paulo*, 12 nov. 2017. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/11/1934835-entenda-porque-os-gays-no-brasil-sofrem-restricao-na-doacao-de-sangue.shtml>. Acesso em: 16 fev. 2018.

21. André Bernardo, “Doenças sexualmente transmissíveis não param de crescer”. *Saúde-Abril*, 16 jan. 2018. Disponível em: <<https://saude.abril.com.br/bem-estar/numero-de-infeccoes-sexualmente-transmissiveis-nao-para-de-crescer/>>. Acesso em: 16 fev. 2018.

22. André Cabette Fábio, “STF pode liberar doação de sangue por gays. De onde vem a proibição”. *Nexo Jornal*, 22 out. 2017. Disponível em: <www.nexojornal.com.br/expresso/2017/10/22/STF-pode-liberar-doacao-de-sangue-por-gays.-De-onde-vem-a-proibicao>. Acesso em: 16 fev. 2018.

23. Emilio Botta, “Primeira trans da Superliga sonha com seleção e diz que mãe confunde seu nome”. *Globo Esporte*, 20 dez. 2017. Disponível em: <<https://globoesporte.globo.com/sp/tem-esporte/volei/noticia/primeira-trans-da-superliga-sonha-com-selecao-e-diz-que-mae-confunde-seu>>.

nome.ghml>. Acesso em: 16 fev. 2018.

24. Fábio Aleixo, “Médico de federação de vôlei quer regra mais rígida para transexuais”. *Folha de S.Paulo*, Esporte, 19 jan. 2018, p. B.

25. “Direitos em quadra”. *Folha de S.Paulo*, Editorial, 13 fev. 2018, p. A-2.

26. “Kevin Spacey é acusado de assédio por produção de ‘House of Cards’”. *O Globo*, 3 nov. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/kevin-spacey-acusado-de-assedio-por-producao-de-house-of-cards-22027179>>. Acesso em: 16 fev. 2018.

54. A COMUNIDADE QUE VEM

1. Giorgio Agamben. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, pp. 17-9, 51-4.

2. João Guimarães Rosa, *A hora e vez de Augusto Matraga*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 23.

3. Georges Didi-Huberman, op. cit., pp. 14, 25, 154-5 e 55, respectivamente.

APÊNDICE I [pp. 579-601]

1. Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 16; Nina Rodrigues, *Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 214; e Artur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 189.

2. Olga Gudolle Cacciatore, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977; e Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana; Fundarj, 1988, p. 35. Encontra-se um excelente quadro sinótico do processo sincrético em Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 100.

3. Para mais detalhes sobre relações entre os orixás e seus filhos, através da possessão, ver Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 251.

4. Para outros detalhes sobre o mundo mítico do candomblé e o espaço do “terreiro”, ver Juana Elbein dos Santos, *Os Nãgô e a morte: Pàde, àsèsé e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 26.

5. Para comidas e vestes dos orixás, ver o ensaio de Claude Lépine “Análise formal do panteão nagô”. Em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.), *Bandeira de Alairá*. São Paulo: Nobel, 1982, p. 13.

6. É muito importante, para tanto, o ensaio de Peter Fry, “Mediunidade e sexualidade”. *Religião e sociedade*, São Paulo, n. 1, maio 1977, p. 105.

7. J. Lorand Matory, “Homens montados: Homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras”. Em João José Reis (Org.), *Escravidão e invenção da liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 218.

8. Ibid., p. 222.

9. A propósito da dualidade metafísica do candomblé, ver o belíssimo ensaio de Monique Augras, “Os gêmeos e a morte: Notas sobre os mitos dos *Ibeji* e dos *Abiku* na cultura afro-brasileira”. Em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.), *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Axis Mundi; Edusp, 1994, p. 73.

10. Lydia Cabrera, *Yemayá y ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Nova York: Ediciones C. R.,

1980. [Ed. bras.: *Iemanjá e Oxum: Iniciações, ialorixás e olorixás*. São Paulo: Edusp, 2004.]

11. Para as aproximações entre arquétipos dos orixás e homossexualidade, ver o ensaio de Claude Lépine “Os estereótipos da personalidade no candomblé *nàgô*”. Em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.), *Olóòrisà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981, p. 13.

12. Mais detalhes sobre os berdaches, ver João Silvério Trevisan, *Seis balas num buraco só: A crise do masculino*, Rio de Janeiro, Record, 1998, capítulo 11: “Androginia como alternativa tribal”.

13. J. Lorand Matory, op. cit., p. 219.

14. Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, p. 283.

15. Nívio Ramos Sales, *Prova de fogo*. Rio de Janeiro: Esquina, 1981.

CARTA A BRASÍLIA

1. Sigmund Freud, “Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatada em autobiografia (O caso Schreber), Artigo sobre técnica e outros textos”. Em *Obras completas (1911-1913)*, v. 10. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Referências bibliográficas

- ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, M. David (Orgs.), *The Lesbian and Gay Studies*. Nova York: Routledge, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ALBUQUERQUE, Fernanda Farias de; JANELLI, Maurizio. *A princesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- ALENCAR, Edigar de. *O Carnaval carioca através da música*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985, v. 1.
- ALMEIDA, Ângela Mendes de. *O gosto do pecado: Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *Homossexualismo: A libertinagem no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia. Editores, 1906.
- ANDRADE, Ayres de. *Francisco Manuel da Silva e seu tempo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro; Secretaria de Cultura, 1967.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *O amor natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- ANDRADE, Mario de. *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1974.
- _____.; ALVARENGA, Oneyda. *Cartas: Mario de Andrade e Oneyda Alvarenga*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- _____. *Cartas a Murilo Miranda, 1934-45*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- _____. *Contos novos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. Coleção 50 Anos.
- _____. *De Pauliceia desvairada a Café: Poesias completas*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
- _____. *Os filhos da Candinha*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- _____. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura, 1976.
- ANDRADE, Oswald de. *Teatro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ARAÚJO, Lucinha. *Cazuza: Só as mães são felizes*. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.
- ARICÒ, Angela Caracciolo (Org.). *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*. Roma: Conselho Nacional de Pesquisa, Projeto Estratégico "Itália-América Latina", Bulzoni, 1990.

- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- AUGRAS, Monique. “Os gêmeos e a morte: Notas sobre os mitos dos Ibeji e dos Abiku na cultura afro-brasileira”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Axis Mundi; Edusp, 1994.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980.
- AZEVEDO, Álvares de. *Noite na taverna e Macário*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- _____. *Cartas de Álvares de Azevedo*. São Paulo: Academia Paulista de Letras, 1976. Série Biblioteca Academia Paulista de Letras, v. 1.
- _____. *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- AZEVEDO, Sânzio de. *Adolfo Caminha: Vida e obra*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará (UFC Edições), 1999.
- AZEVEDO, Vicente de Paulo Vicente de. *Álvares de Azevedo: Dados para sua biografia*. São Paulo: Empresa Graphica da “Revista dos Tribunaes”, 1931.
- BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1974.
- BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Editora Difel, 1975.
- _____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BELLINI, Ligia. *A coisa obscura: Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda feita: O corpo e os gêneros das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BISHOP, Elizabeth. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- BOGGIANI, Guido. *Os caduveos*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1975.
- BONTEMPO, Márcio. *Livro de bolso da medicina natural*. Rio de Janeiro: Ground Informação, 1979.
- BORBA FILHO, Hermilo. *Um cavalheiro da segunda decadência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. v. IV: Deus no pasto.
- _____. *Espetáculos populares do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2007.
- _____. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BROCA, Brito. *Românticos, pré-românticos, ultrarromânticos: Vida literária e romantismo brasileiro*. São Paulo: Polis, 1979.
- BROWNORTH, Victoria A. *Too Queer: Essays from a Radical Life*. Nova York: Firebrand Books, 1996.
- BUONARROTI, Michelangelo. *Poemas*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova York: Routledge, 1993.
- CABRERA, Lydia. *Iemanjá e Oxum: Iniciações, Ialorixás e Olorixás*. São Paulo: Edusp, 2004.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAIRO, Nilo. *Guia de medicina homeopática*. São Paulo: Livraria Teixeira, 1976.
- CAMINHA, Adolfo. *A normalista*. São Paulo: Editora Três, 1973.
- _____. *Bom-Crioulo*. São Paulo: Hedra, 2008.
- CAMINHA, Adolfo. *Bom-Crioulo: The Black Man and the Cabin Boy*. San Francisco: Gay Sunshine

- Press, 1982.
- CAMINHA, Pero Vaz. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
- CARDÍN, Alberto. *Guerreros, chamanes y travestís: Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets Editores, 1984.
- CARELLA, Tulio. *Orgia: Os diários de Tulio Carella*. São Paulo: Opera Prima, 2011.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CARUSO, Igor. *A separação dos amantes*. São Paulo: Cortez, 1968.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2012.
- CASTRO, Francisco José Viveiros de. *Atentados ao pudor: Estudos sobre as aberrações do instinto sexual*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1932.
- CASTRO, Moacir Werneck de. *Mário de Andrade: Exílio no Rio*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- CAVACO, Carlos. *Morrer pela pátria*. Rio de Janeiro: Graphica J. do Valle, 1937.
- CAVAFY, Constantino. *90 e mais quatro poemas*. Porto: Editorial Inova Limitada, s.d.
- CENDRARS, Blaise. *Etc..., etc... (Um livro 100% brasileiro)*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- CHIAVENATO, Júlio José. *A guerra do Chaco*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- CHRYÓSÓTOMO, Antônio. *Caso Chrysóstomo: O julgamento de um preconceito*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- CHURCHILL, Wainwright. *Homosexual Behavior Among Males: A Cross-Cultural and Cross-Species Investigation*. Nova York: Prentice Hall; Prism Paperback, 1971.
- COELHO NETO, H. M. *O patinho torto ou os mistérios do sexo*. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro, 1973.
- CONSTITUIÇÕES primeiras do arcebispado da Bahia: *Propostas e aceitas em junho do anno de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.
- CORRÊA, José Celso Martinez. *Primeiro ato: Cadernos, depoimentos, entrevistas (1958-1974)*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Unesp, 2012.
- COSTA, Horácio. *Bernini*. São Paulo: Demônio Negro, 2013.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: Estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- _____. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- DAMATA, Gasparino; AYALA, Waldir (seleção de). *Poemas de amor maldito*. Brasília: Coordenada, 1969.
- _____. et al. *Histórias de amor maldito*. Rio de Janeiro: Record, 1967.
- DENIZART, Hugo. *Engenharia erótica: Travestis no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- DETREZ, Conrad. *Jardim do nada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- D'EVREUX, Yves. *Viagem ao norte do Brasil: Feita nos anos de 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- DOVER, Kenneth James. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- DUDGEON, Jeffrey. *Roger Casement: The Black Diaries with a Study of His Background, Sexuality, and*

- Irish Political Life*. Ireland: Belfast Press, 2002.
- DURST, Rogério. *Madame Satã: Com o diabo no corpo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- EULÁLIO, Alexandre (Org.). *Caminhos cruzados: Linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- FAUSTINO, Mário. *Poesia completa/poesia traduzida*. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- FERNANDES, Estevão R. “*Existe índio gay?*”: *A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Prismas, 2017.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- FERNANDEZ, Dominique. *Le Rapt de Ganymède*. Paris: Bernard Grasset, 1989.
- FERREIRA, Elias. *Travestis: Carne, tinta e papel*. Curitiba: Prismas, 2017.
- FICHTE, Hubert. *Ensaio sobre a puberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. *Explosão, romance da etnologia*. São Paulo: Hedra, 2017.
- FIGUEIREDO, Fernando Alcântara de. *Soldados não choram: A vida de um casal homossexual no Exército do Brasil (depoimento a Roldão Arruda)*. São Paulo: Globo, 2008.
- FONSECA, Rubem. *O cobrador*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- FREYRE, Gilberto. *Modos de homem & modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- _____. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2006.
- _____. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, 2003.
- _____. et al. *O livro do Nordeste*. Recife: Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1979.
- FRIC, Pavel; FRICOVÁ, Yvonna. *Guido Boggiani: Fotograf*. Praga: Titanic, 1997.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GALEANO, Eduardo. *Vozes & crônicas*. São Paulo: Global; Versus, 1978.
- _____. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GAMA, José Bernardo Fernandes. *Memórias históricas da província de Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1977.
- GÂNDAMO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil/História da província Santa Cruz*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980.
- GIROUX, Robert. *Uma arte: As cartas de Elizabeth Bishop*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GOMES, Alair. *Ex-alto I: Arquivo Alair Gomes*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1980.
- GOMES, Danilo. *Antigos cafés do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos, 1989.
- GOMES, João Carlos Teixeira. *Glauber Rocha: Esse vulcão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- GOMES, Paulo Emílio Sales. *Três mulheres de três PPPês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- GRANDES entrevistas do Pasquim, As. Rio de Janeiro: Codecri, 1975.
- GREGOR, Thomas. *Mehináku: O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; INL, 1982.
- GUÉRIN, Daniel. *A revolução sexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- HERZER, Sandra Mara. *A queda para o alto*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HOCQUENGHEM, Guy. *Race D’ep!* Paris: Éditions Libres; Hallier, 1979.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os motivos endêmicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ISHERWOOD, Christopher. *Goodbye to Berlin*. Nova York: New Directions Publishing Corporation, 2012.

- JOTA EFEGÊ (pseud. de João Ferreira Gomes). *Figuras e coisas do Carnaval carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Funarte, 2007.
- LAFETÁ, João Luiz. *Figuração da intimidade: Imagens na poesia de Mário de Andrade*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: Uma introdução aos estudos transgêneros*. Curitiba: Transgente, 2015.
- LAPA, José Roberto do Amaral (texto inédito e apresentação de). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LAURITSEN, John; THORSTAD, David. *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*. Nova York: Times Change Press, 1974.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. *História da capitania de São Vicente*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004, v. 25.
- LENZA, Pedro. *Direito constitucional esquematizado*. 19. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2015.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEYLAND, Winston (Org.). *Gay Sunshine Interviews*. San Francisco: Gay Sunshine Press, 1978, v. 1.
- LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: Terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.
- LIZOT, Jacques. *O círculo dos fogos: Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- LLOSA, Mario Vargas. *O sonho do celta*. Rio de Janeiro: Alfaguara: 2011.
- LOPREATO, Christina Roquette. *O espírito da revolta: A greve geral anarquista de 1917*. São Paulo: Annablume, 2000.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- MACHADO, Luiz Carlos. *Descansa em paz Oscar Wilde*. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.
- MADAME SATÃ. *Memórias de Madame Satã (conforme narração a Sylvan Paezzo)*. Rio de Janeiro: Lidador, 1972.
- MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral: Conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995.
- MAGALHÃES JR., R. *Poesia e vida de Álvares de Azevedo*. São Paulo: Editora das Américas, 1962.
- _____. *A vida vertiginosa de João do Rio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MANN, Julia. *Cartas e esboços literários*. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- MARCONDES, Marcos Antônio. *Enciclopédia da música brasileira erudita, folclórica, popular*. São Paulo: Art Editora, 1977.
- MARIA, Salete. *Tibira do Maranhão: Santo mártir homossexual*. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2014.
- MARONE, Sílvio. *Missexualidade e arte*. São Paulo: edição do autor, 1947.
- MARTINS, Edilson. *Nossos índios, nossos mortos*. Rio de Janeiro: Codecri, 1978.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- MATOS, Gregório de. *Poemas escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- MATTOSO, Glauco. *Jornal Dobrabil (1977/1981)*. São Paulo: edição do autor, 1981.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

- MAYER, Hans. *Os marginalizados*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- MCCORMACK, Bill. *The Casement Diaries: A Suitable Case for Treatment*. Londres: Research Hallmark, Goldsmiths College, Universidade de Londres, 2001.
- MEDEIROS, Eugênio; SAMAIN, Etienne; JASIELLO, Franco. *Abaporanga*. Natal: Econômico Empresa Jornalística Ltda., s.d.
- MELLO, José Antonio Gonsalves de (Org.). *Diálogos das grandezas do Brasil*. Recife: Imprensa Universitária, 1966.
- MENDES, Miriam Garcia. *A personagem negra no teatro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1982.
- MERCURY, Daniela; VERÇOSA, Malu. *Daniela & Malu: Uma história de amor*. Rio de Janeiro: Leya, 2013.
- MEZAN, Renato. *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- MOING, Monique Le. *A solidão povoada: Uma biografia de Pedro Nava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- MORAES, Eneida. *História do Carnaval carioca*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- MOREAU, Pierre. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1979.
- MORENO, Antônio do Nascimento. *A personagem homossexual no cinema brasileiro*. Campinas, Unicamp, dissertação de mestrado, 1995.
- MOTT, Luiz. *Homofobia: A violação dos direitos humanos de gays, lésbicas e travestis no Brasil*. Salvador: Grupo Gay da Bahia; Comissão Internacional de Direitos Humanos para Gays e Lésbicas, 1997.
- _____.; FERREIRA, Ayrton. *São Tibira do Maranhão: 1613-2013, Índio Gay Mártir*. São Luís: Editora GGB, 2013.
- MOTTA, Valdo. *Bundo & outros poemas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Notas para a história das artes do espetáculo na província de São Paulo: A temporada artística em Pindagongaba em 1877-8*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.
- _____. (Org.). *Bandeira de Alairá*. São Paulo: Nobel, 1982.
- _____. (Org.). *Olóòrisà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- MOURA, Carlos Francisco. *O teatro em Mato Grosso no século XVIII*. Belém: Edições Universidade Federal de Mato Grosso; Sudam, 1976.
- NASCIMENTO, Fernanda. *Bicha (nem tão) má: LGBTs em telenovelas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.
- NAVA, Pedro. *O círio perfeito*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.
- NERY, João W. *Erro de pessoa: João ou Joana?*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- _____. *Viagem solitária: Memórias de um transexual trinta anos depois*. São Paulo: Leya, 2011.
- NEVES-MANTA, Inaldo de Lira. *A arte e a neurose de João do Rio*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- NOGUEIRA, Aurélio Marco. *As ruas e a democracia: Ensaios sobre o Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.
- _____. *Inventários de bens confiscados a cristãos-novos (Brasil, século XVIII)*.

- Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1978.
- NUNES, Viriato Fernandes. *As perversões sexuais em medicina legal*. São Paulo: Faculdade de Medicina, These Inaugural, 1928.
- OLIVEIRA, Carmen L. *Flores raras e banalíssimas: A história de Lota de Macedo Soares e Elizabeth Bishop*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Il sogno del centauro*. Roma: Riuniti, 1983.
- _____. *Lettere (1940-54)*. Torino: Einaudi Editore, 1986.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. *História da literatura brasileira: Prosa de ficção de 1870 a 1920*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1988.
- PEREIRA, Raimundo. *Guia Brazil/Lesbigay Guide*. Rio de Janeiro: J.C. Editora, 1996.
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PEYREFITTE, Roger. *Tableaux de chasse ou La vie extraordinaire de Fernand Legros*. Paris: Albin Michel, 1976.
- PIERANGELLI, José Henrique. *Códigos penais do Brasil*. Bauru: Jalovi, 1980.
- PIVA, Roberto. *Antologia poética*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- PLATÃO. *O banquete*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- POMER, León. *Os conflitos da bacia do Prata*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- _____. "Imaginaciones (en tiempos del descubrimiento)". *Anuário Brasileiro de Estudos Hispânicos*, Brasília, Conselho de Educação da Embaixada da Espanha, 1991, v. 1.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- PRATA, Mario. *Besame mucho*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: *Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-5)*. Recife: Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes; Fundarpe, 1984.
- QORPO-SANTO (pseud. de José Joaquim de Campos Leão). *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Funarte; Serviço Nacional de Teatro, 1980.
- QUEERMUSEU: *Cartografias da diferença na arte brasileira*. São Paulo: Santander Cultural, 2017.
- QUEIROZ, Luiz Gonzaga Morando. *Transgressores e transviados: A representação do homossexual nos discursos médico e literário no final do século XIX (1870-1900)*. Belo Horizonte, UFMG, dissertação de pós-graduação, 1992.
- QUEIROZ, Rachel de; QUEIROZ, Maria Luiza de. *Tantos anos*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana; Fundarj, 1988.
- QUIRINO, Tarcízio do Rêgo. *Os habitantes do Brasil no fim do século XVI*. Recife: Instituto de Ciência do Homem; Imprensa Universitária, 1966.
- RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- RENAULT, Delso. *O dia a dia no Rio de Janeiro segundo os jornais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- REVISTA de Antropofagia, 1ª e 2ª edições, 1928-1929. São Paulo: Metal Leve, 1976.

- RIBEIRO, Alex. *Caso Escola Base: Os abusos da imprensa*. São Paulo: Ática, 1995.
- RITO, Lucia. *Muito prazer, Roberta Close*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.
- ROCHA, Glauber. *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra; Embrafilme, 1981.
- RODRIGUES, João Carlos. *Histórias de gente alegre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
- _____. *João do Rio: Um escritor entre duas cidades*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1992.
- _____. *João do Rio: Uma biografia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- RODRIGUES, Nelson. *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- _____. *Teatro quase completo de Nelson Rodrigues*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- ROMERO, Abelardo. *Origem da imoralidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1967.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *A hora e vez de Augusto Matraga*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- RUIZ, Roberto. *O teatro de revista no Brasil: Das origens à Primeira Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Artes Cênicas, 1988.
- RUY, Affonso. *História do teatro na Bahia (séculos XVI-XX)*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.
- SAMPAIO, Fernando G. *As amazonas, a tribo das mulheres guerreiras*. São Paulo: Aquarius, 1974.
- SANTO Ofício da Inquisição de Lisboa. *Confissões da Bahia (1591-2)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nãgô e a morte: Pàde, àsèsé e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SEGUNDA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: O Livro das Confissões e Ratificações da Bahia (1618-1620), *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII, São Paulo, 1963.
- SETÚBAL, Paulo. *Nos bastidores da história*. São Paulo: Saraiva, 1965.
- SILVA, Aguinaldo. *Memórias da guerra*. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- SILVA, Paulo Augusto da. *Falo*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1977.
- SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- SOARES, Luiz Carlos. *Rameiras, ilhoas e polacas: A prostituição no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Ática, 1992.
- SOLÉ, Jacques. *El amor en Occidente durante la Edad Moderna*. Barcelona: Argos, 1977.
- SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- _____. *Doença como metáfora/Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Org. Fernanda Trindade Luciani. São Paulo: Hedra, 2010.
- SOUZA, J. Galante de. *O teatro no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1960. t. 1.
- SPAGNOL, Antonio Sergio. *Desejo marginal: Violência nas relações homossexuais*. São Paulo: Arte & Ciência, 2001.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*. Rio de Janeiro; Juiz de Fora: Pazulin; UFJF, 2006.
- SPENCER, Colin. *Homossexualidade: Uma história*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- SPERBER, Suzi Frankl. *Caos e cosmos: Leituras de Guimarães Rosa*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

- SULLIVAN, Andrew. *Praticamente normal: Uma discussão sobre o homossexualismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SÜSSEKIND, Flora. *As revistas de ano e a invenção do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986.
- TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só: A crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- _____. *Vagas notícias de Melinha Marchiotti*. São Paulo: Global, 1984.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. (Org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- VÁRIOS AUTORES. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- VAZ, Denise Pires. *Ney Matogrosso: Um cara meio estranho*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.
- VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VERLAINE, Paul. *Poemas eróticos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VIGNERAS, Louis-André. *La búsqueda del paraíso y las legendarias islas del Atlántico*. Espanha: Casa-Museo de Colón, 1976.
- VIP, Angelo; LIBI, Fred. *Aurélia: A dicionária da língua afiada*. São Paulo: Editora do Bispo, 2006.
- VIULA, Sergio. *Em busca de mim mesmo*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2010.
- VON MARTIUS, Carl F. P. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; INL; MEC, 1979.
- _____. *O Estado do Direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1982.
- WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas-vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1988.
- WERY, João W. *Erro de pessoa: João ou Joana?*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- _____. *Viagem solitária: Memórias de um transexual trinta anos depois*. Rio de Janeiro: Leya, 2011.
- Y, Allen. *The Gay Liberation Book*. San Francisco: Ramparts Press, 1972.
- ZAIDEN, Rosana. *Lésbicas, gays e a legislação*. São Paulo: Coletivo de Lésbicas Feministas, 1997.

Copyright © 2018 by João Silvério Trevisan

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Capa e cadernos de fotos

Claudia Espínola de Carvalho

Ilustração de capa

Laerte Coutinho

Todos os esforços foram feitos para reconhecer os direitos autorais das imagens. A editora agradece qualquer informação relativa a autoria, titularidade e/ou outros dados, se comprometendo a incluí-los em edições futuras.

Preparação

Julia Passos

Revisão

Dan Duplat

Isabel Cury

ISBN 978-85-545-1188-3

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ S.A.

Praça Floriano, 19, sala 3001 — Cinelândia
20031-050 — Rio de Janeiro — RJ

Telefone: (21) 3993-7510

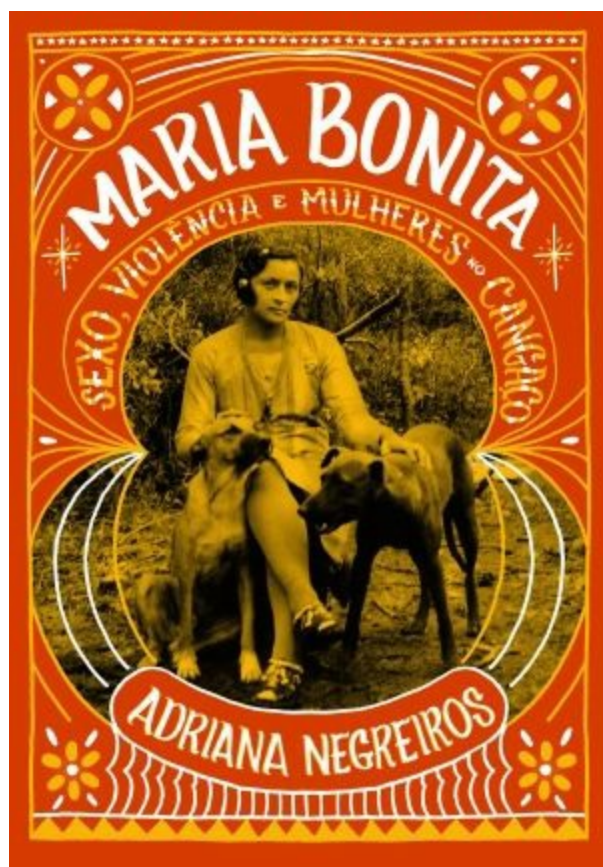
www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/editoraobjetiva

instagram.com/editora_objetiva

twitter.com/edobjetiva



Maria Bonita

Negreiros, Adriana

9788554512316

296 páginas

[Compre agora e leia](#)

A mulher mais importante do cangaço brasileiro, que inspirou gerações de mulheres, ganha agora sua biografia mais completa e com uma perspectiva feminista. Embora a mitificação da imagem de Maria Bonita tenha escondido situações de constante violência, ela em nada diminui o caráter transgressor da Rainha do Sertão. Desde os anos 1990, a data de nascimento de Maria Bonita passou a ser celebrada no Dia Internacional da Mulher. Com o tempo, ela transformou-se em uma marca poderosa, emprestando seu nome a centenas de pousadas e restaurantes espalhados pelo Nordeste, salões de beleza, academias de ginástica, cerveja, pizza, assentamento rural, música, bandas de forró e coletivos feministas. Enquanto a companheira de Lampião viveu, no entanto, essa personagem nunca existiu. A cangaceira que teve a cabeça decepada em 28 de julho de 1938 era simplesmente Maria de Déa: uma jovem de 28 anos que morreu sem jamais saber que, um dia, seria conhecida como Maria Bonita. Nos anos em que viveu com Lampião e nos subsequentes à sua morte, despertou pouco interesse em pesquisadores ou jornalistas. E foi essa lacuna de informações sobre sua vida e a das outras jovens que viviam com o bando que contribuiu para que se criasse a fantasia de uma impetuosa guerreira, hábil amazona do sertão, uma Joana D'Arc da caatinga. Essa versão romântica e justiceira de Maria Bonita, rapidamente

apropriada pela indústria cultural, tornou-se um produto de forte apelo comercial — e expandiu seus limites para além das fronteiras do sertão. Neste livro, Adriana Negreiros constrói a biografia mais completa até então daquela que é, sem dúvidas, a mulher mais importante do cangaço.

[Compre agora e leia](#)

O LIVRO QUE ABALOU O GOVERNO AMERICANO

FOGO E FÚRIA

POR DENTRO DA
CASA BRANCA DE TRUMP



MICHAEL WOLFF



Fogo e fúria

Wolff, Michael

9788554510503

384 páginas

[Compre agora e leia](#)

O relato explosivo que abalou os EUA e tornou-se a obra que o mundo inteiro lê e comenta. Com extraordinário acesso aos assuntos da Casa Branca, o jornalista Michael Wolff revela os bastidores do governo de Donald Trump, o presidente americano mais controverso da história. Graças ao contato privilegiado com o primeiro escalão do governo do país mais rico do mundo, o autor pinta um quadro assustador de despreparo, desorganização, assédios, vaidades e guerra contra a mídia (acusada de fabricar as fake news), contra o Partido Democrata e até contra o conservador Partido Republicano, do próprio presidente. Com base em mais de duzentas entrevistas, Wolff apresenta com riqueza de detalhes revelações como: Trump e seus assessores mais diretos nunca acreditaram que ganhariam a eleição Ninguém na equipe de Donald Trump acredita que ele tem capacidade para governar os EUA Ninguém entende o relacionamento de Trump com a mulher Melania A filha Ivanka conta como Donald Trump faz o penteado peculiar de seu cabelo O autor revela que a política moderna se faz mais com o conflito do que com o consenso Fogo e fúria é um livro fundamental para entender o mundo da política contemporânea.

[Compre agora e leia](#)

BERNARDO MELLO FRANCO

MIL DIAS DE TORMENTA

A CRISE QUE DERRUBOU DILMA
E DEIXOU TEMER POR UM FIO



Mil dias de tormenta

Franco, Bernardo Mello

9788554512224

408 páginas

[Compre agora e leia](#)

Entre janeiro de 2015 e outubro de 2017, o Brasil viveu em estado de convulsão permanente, em uma espiral de escândalos que desafiou as melhores análises e previsões. Esses mais de mil dias de crise foram testemunhados de perto pelo jornalista Bernardo Mello Franco, em suas colunas na Folha de S.Paulo, agora reunidas em livro. No final de 2014, os eventos que mais tarde redundariam no impeachment da presidente eleita Dilma Rousseff começaram a asfixiar o governo. A Operação Lava Jato, a degradação da economia, a perda de importantes aliados, tudo isso levou o Partido dos Trabalhadores a uma encruzilhada. A polarização tomou conta das ruas, da internet, da mídia. A conspiração que derrubou Dilma teve em seu vice-presidente o principal articulador. Michel Temer soube arregimentar os parceiros certos e Dilma foi afastada. Mas a travessia de Temer também foi conturbada — líder de um governo frágil e considerado ilegítimo por muitos, se tornou o presidente com a menor popularidade da história brasileira. Ainda que pressionado por sérias denúncias criminais, corroboradas por gravações reveladoras, continuou obstinadamente agarrado ao poder. Diariamente, Bernardo Mello Franco testemunhava, em sua coluna, a sucessão de acontecimentos. Este livro começa em 1o de janeiro de 2015, quando Dilma Rousseff tomou posse como presidente pela segunda vez. Os

fatos se sucederam em ritmo veloz, com desfechos inesperados. As colunas deste volume vão até o fim de outubro de 2017, quando a Câmara arquivou a segunda ação criminal contra Temer. Um trabalho memorável, Mil dias de tormenta já nasce como um documento de nossa história recente, um registro de impressionante lucidez em meio ao clima explosivo que tem tomado conta do país.

[Compre agora e leia](#)



Crônicas que inspiraram
a série do GNT e outros
escritos sobre a vida a dois



Amor Verissimo

Verissimo, Luis Fernando

9788539005482

200 páginas

[Compre agora e leia](#)

Das artimanhas masculinas para levar uma mulher à cama aos desgastes da rotina conjugal, os relacionamentos amorosos sempre forneceram um vasto material de inspiração para Luis Fernando Verissimo. Nas cinquenta crônicas reunidas em "Amor Verissimo", o amor aparece em todas as suas variantes: o primeiro amor, o amor à primeira vista, o amor platônico, o amor carnal, o "amor" por interesse, o amor pelos amigos, o amor dos pais pelos filhos, o amor por si mesmo, o amor antigo, o amor que ultrapassa as barreiras de língua e de nacionalidade. Verissimo apresenta personagens irresistíveis como o Corno Lírico, Don Juan, o amante Rubival, a especialista em prospectar viúvos e a grávida que chora de pena do detergente que não lava tão branco e a bela mulher para quem homem só serve para abrir pote, segurar porta e carregar mala. Também estão reunidas no livro as crônicas que serviram de base para o roteiro da série "Amor Verissimo", veiculada no canal GNT, em janeiro de 2014. Seja nas páginas do volume ou na adaptação de seus textos para a TV, o autor confirma que a vida não é uma comédia romântica, mas também não deixa dúvidas de que o humor é uma ótima maneira de encarar a vida a dois.

[Compre agora e leia](#)

BEST-SELLER DO NEW YORK TIMES

ARRISCANDO A PRÓPRIA PELE

ASSIMETRIAS OCULTAS
NO COTIDIANO



NASSIM
NICHOLAS TALEB

autor de *A lógica do Cisne negro*



Arriscando a própria pele

Taleb, Nassim Nicholas

9788554512354

320 páginas

[Compre agora e leia](#)

Best-seller do New York Times. Do mesmo autor de A lógica do cisne negro, uma obra corajosa, que desafia muitas das nossas crenças sobre risco, recompensa, política, religião e finanças. "Nunca confie em alguém que não arrisca a própria pele", diz Taleb. Por que não devemos escutar pessoas que só falam em vez de agir? Por que empresas entram em falência? Por que existem mais escravos hoje do que nos tempos romanos? Por que impor a democracia em outros países nunca funciona? A resposta: muitas das pessoas que estão no comando do mundo não arriscam a própria pele. Neste livro provocativo, Nassim Nicholas Taleb mostra que colocar a pele em jogo se aplica a todos os aspectos da vida. Tem a ver com ter algo a perder e correr riscos. Em seu estilo belicoso e inimitável, Taleb cria uma estrutura surpreendente para entendermos esta ideia. Assim como A lógica do cisne negro na crise financeira de 2007, Arriscando a própria pele chega, em 2018, no momento exato para nos desafiar e nos fazer repensar tudo aquilo que imaginávamos saber.

[Compre agora e leia](#)